
النص القرآني
أمام إشكالية
البنية
والقراءة
طيب تيزيني

دار الينابيـع
«للطباعة والنشر والتوزيع»
دمشق ص.ب 6348
☎ 6316350

• تصميم الغلاف: أليسا زيلينوفا

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي
من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة

في اثني عشر جزءاً

طيب تيزيني

الجزء الخامس

# النص القرآني

## أمَامَ إشكالِية البِنيَة والقراءَة

# تمهيد

جاء الجزء الأخير (الرابع) من «مشروع رؤية جديدة» بحثاً **أولياً** في الشرط التاريخي السياسي، وكذلك السوسيو ثقافي، الذي أفضى إلى الإسلام المحمدي ببواكيره وأسسه الأولى، وذلك يداً بيد مع البحث في هذه البواكير والأسس ذاتها. وقد فعلنا ما فعلناه في ضوء البحث في «السيرة النبوية»، بالقدر الذي أنجزنا فيه هذه المهمة، في ضوء ذلك. ولكن هذا وذاك لم يكونا يمثلان، بالنسبة إلينا في الجزء المذكور، موضوعين اثنين متوازيين، وإنما مثّلا وجهين لمسألة واحدة، هي الإسلام الباكر نشأةً وتأسيساً.

وقد عملنا على تخصيص البحث المذكور، أكثر فأكثر، باتجاه «السيرة النبوية»، كمحور مركزي، تلتقي فيه ـ بصيغة أو بأخرى ـ أوجه ذلك الأخير كلها. وجدير بالقول أننا أنجزنا هذه القضية على نحوٍ جعلنا ننظر إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والحدث التاريخي السياسي والسوسيو ثقافي على أنها كلها، بصفة كونها مجتمعةً، **تجليات** لـ «السيرة» إياها، أو ـ وهذا وارد أيضاً ـ على أن هذه السيرة هي بمثابة جماع القول في تلك.

وعلى ذلك، كان من ضرورات البحث تناول القرآن والسنة، بالقدر الذي يقتضيه الموقف المركب المشار إليه، أي بالحدود التي تقتضيها جدليّتا الفكر والواقع، والدالّ والمدلول. وبتعبير آخر، كان علينا أن نأتي على النسقين الدينيين المذكورين في تبنْيُنهما وتموضعهما اجتماعياً وتاريخياً، وكذلك ـ مرة أخرى ـ في ضوء تلك

الضرورات. ولا شك أن ذلك انطوى على أهمية مبدئية، بحيث إنه جعلَنا ـ مع حلقات أخرى من البحث ـ نضع يدنا على اللحظات الخصوصية الماثلة في الإرهاصات الأولى للاسلام المحمدي. ذلك لأن القرآن والسنّة لم يمارسا، في هذا الحال، دوراً **إيضاحياً** للحدث التاريخي السياسي والسوسيوثقافي **وعامل توغّل** فيه فحسب، بل إنهما مثلا ـ كذلك وفي السياق ذاته ـ وجهاً من **أوجه هذا الحدث نفسه**، وإنْ بخصوصية بالغة التعقيد والطرافة والحساسية.

فإذا كانا (أي القرآن والسنة) قد ظهرا، بأحد معاني المسألة، تعبيراً عن ذلك الحدث وانعكاساً معقداً له بحيث أتيح لهما ـ وفق جدلية الفكر المنصّص والمحكي من جهة والواقع من جهة أخرى أن يظهرا بمثابتهما مقياساً ما له في بنيته وصيرورته، فإنهما ظلا يُعتبران ـ من موقع البحث في الاسلام الباكر نشأة وتأسيساً ـ بُعداً من أبعاده خاضعاً هو نفسه (أي هذا البعد) للبحث والتقصي والاستشراف. ولكن جانباً آخر منهما لم يكن ليظهر ـ في أثناء ذلك ـ إلا لماماً وبالقدر الذي يقتضيه واقع الحال؛ ونعني به **السمات البنيوية للنص القرآني ـ السنّي** (الحديثي هنا)، ومصادر **الاحتمالات القرآنية المتولدة عنه، والقابلة للإستنباط منه**. فهذا الجانب سيظهر، في أهمية خصوصية، حالما ننتقل في بحثنا إلى «حقل الأفكار والعقائد» و«المنظومات الفكرية والعقيدية».

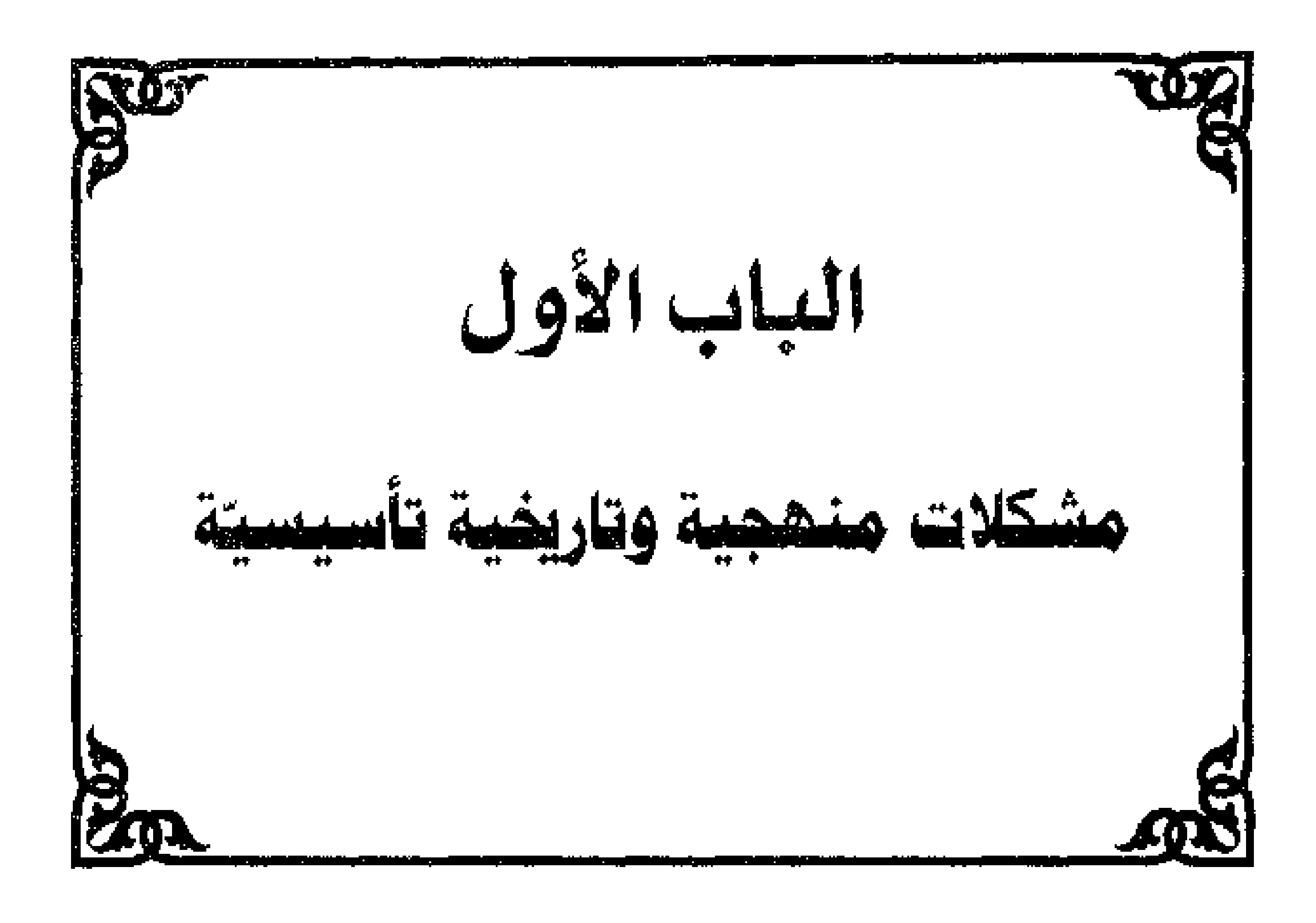
فذلك الحقل وهذه المنظومات يكوّنان وجهاً رئيساً من الأوجه المتعددة للتاريخ الفكري والاعتقادي الإسلامي (العربي)، مثل الشريعة والفقه وعلم الكلام. أي إننا، هنا، نواجه النص المعني في موقع **الفعل الاجتماعي والتاريخي** والتراثي، صانعاً ومحفّزاً ومتداخلاً في «تاريخ الأفكار»، على نحوين اثنين رئيسين، واحد متوسّط وآخر مباشر.

وينبغي الإشارة إلى أن هذه المرحلة من البحث في القرآن والسنة تُدخلنا في عملية التبنين المركبة للمحاور الفكرية الأولى، التي تمثل بدورها، أحد أهدافنا الكبرى، في هذا البحث وفي بعض ما يليه من أبحاث (أجزاء) ضمن «مشروع

الرؤية الجديدة». ذلك أن تلك المحاور ستعلن عن نفسها بمثابتها نصوصاً ومواقف مستمدة - تبنياً أو استلهاماً أو عزلاً الخ.. - من النص الإسلامي الأول، القرآن (والسنة بقدْرِ ما تتصل به شرحاً أو تفسيراً الخ..). ولما كان طموحنا في هذا البحث يتمثل في ملاحقة ذلك النص، في سماته البنيوية الكبرى وفي احتمالاته القرائية، فإنه - حالئذ - سيتعين علينا تفكيك آلية التواشج المعلن بينه (أي النص) من طرف، وبين تلك النصوص والمواقف التي نشأت وتعاظمت طوال مراحل تاريخية تالية من طرف آخر، وذلك عبر اكتشاف ما يمكن اعتباره حقل توسُّط بينهما.

ونحن نرى أن إنجاز هذه المهمة يقتضي التعرض لبعض القضايا المنهجية الدقيقة، التي لها أهمية خصوصية فيما يتصل بالمعيقات المتحدرة من الايديولوجيا (الذهنية) السلفوية، بصورة خاصة، أولاً، وبالمهمة المذكورة نفسها ثانياً. ونخص بالذكر من تلك القضايا حدود العلاقة بين الوهمية (ذات الطابع الايديولوجي هنا) والواقع، وجدلية النص والوضعية الاجتماعية المشخصة، والعلاقة المعقدة والمركبة والمتوسِّطة بين النص الإسلامي الأول والفكر الاسلامي اللاحق بصفتها علاقة ليست ذات بعد واحد بين «الأصل» و«الفرع»، والمستويات التي ينبسط فيها النص الاسلامي أصلاً وفرعاً أو فرعاً وأصلاً. ولكننا، قبل ذلك كله، يتعين علينا أن نحيط أو - بحد أدنى - أن نُلم بالإشكالات والصعوبات، التي اعترضت عملية جمع النص القرآن والحديثي وضبْطه وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أقنية قادت إلى التدخل فيه، ربما عمقاً وسطحاً. وبعد أن نكون قد واجهنا هذه القضايا وغيرها، على نحو أولي، فإنه سيتعين علينا الشروع في تناول السمات البنيوية الكبرى للنص القرآني - الحديثي في سياق تلقّفه من جموع القراء والمفسرين والمؤوّلين والمجتهدين وغيرهم، أي (وهنا معقد المسألة) في عملية تموضعه اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً، وتشظّيه على أيدي الفرق والاتجاهات والمذاهب والأحزاب، وجموع المسلمين عموماً.

إن هذا يشير، ضمناً ومن طرف أول، إلى أننا ـ لاعتبارات تتعلق هنا بمستوى أدوات البحث المتاحة وبآفاقها ـ سنركز مبضعنا باتجاه «الثقافة العالمية»، دون إغفال ما قد يسمح به ذلك الأخير (البحث) من استكشاف ورصد حقل آخر من «الثقافة»؛ كما يشير، من طرف آخر ضمناً وإفصاحاً، إلى أن أسئلة ومسائل من النمط اللاهوتي، كالتي طرحها المعتزلة والحنابلة مثلاً والمتصلة ـ مثلاً ـ بـ «أصل القرآن» كلاما ومعنى، لن تشغل حيزاً في بحثنا هذا إلا بقدر ما تتعلق باستراتيجية البحث الذي وضعناه نصب أعيننا هنا؛ نظراً إلى أن العملية، كما أعلن تواً، تتمحور في النظر إلى النص المعني في تموضعه الاجتماعي البشري، أي في إطار الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي ظهر فيها وأثّر ـ بنحو أو بآخر ـ في علاقاتها ومتغيراتها ونزاعاتها وآفاقها الخ.. ومع ذلك، فإن تلك الاسئلة والمسائل إذا ما ظهرت ـ وقد ظهرت فعلاً ـ فإن ظهورها لن نواجهه من حيث هي، أي بتماهيها اللاهوتي الميتافيزيقي، وإنما من حيث مدى اندراجها في عملية التموضع تلك، وانخراطها فيها، بمعنى منهجي ما وباتجاه نظري ما. وأخيراً نود الإشارة إلى أن حقل التموضع الاجتماعي البشري للنص القرآني (والحديثي)، الذي نجعل منه، هنا، موضع بحث لنا، سيظل داخل المستوى الديموغرافي العقيدي الاسلامي، أي ضمن حدود من أعلن من الأفراد والجماعات انتماءه للاسلام كنسق ديني اعتقادي أولي.



# الباب الأول

## مشكلات منهجية وتاريخية تأسيسيّة

# الفصل الأول

## إشكالية العلاقة بين النص والواقع

## ـ 1 ـ

### حدود العلاقة بين الوهمية والواقع
### أو
### من الوهم السلفوي الى الوضعية الاجتماعية المشخصة

تنفرد الذهنية السلفوية (أو الاصولوية كما سنلاحظ لاحقاً) المؤسَّسة ابيستيمولوجياً على المصادرة على التاريخ إيمانياً ـــ وهي الذهنية التي تنطلق منها القراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الاسلامي والتي أتينا على بعض مسائلها وأوجهها في الجزء السابق من «مشروع الرؤية» ـ عن الذهنيات الأخرى الكامنة وراء القراءات الأخرى للنص المذكور، بأنها تقدم نفسها، بوضوح ودون غمغمة، بمثابتها دعوة ملحاحة إلى إحداث قطيعة تامة مع الوضعيات الاجتماعية المشخصة التالية على مرحلتي ذلك النص، النبوية والراشدية. فهي تبشر بتكسير السياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية للزمكان، وبإحالتها ـ اختزالاً وتكثيفاً وتفرداً ـــ إلى واحد منها، هو الماضي الاسلامي الباكر، في يفاعته المحمدية (والراشدية) تحديداً وخصوصاً، بدءاً بالهجرة إلى المدينة عام 622، وانتهاء بموت الخليفة الرابع علي بن أبي طالب عام 661. وإذا وضعنا في الاعتبار أن الذهنية المذكورة هي التي تنطلق

منها القراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الاسلامي، فقد تعين على الباحث أن يرى فيها واحداً من مداخل كبرى وذات خصوصية بارزة إلى المعالجة المنهجية للعلاقة بين النص والواقع في حقل الفكر الديني الاسلامي.

ان **ذلك** الاسلام، من منظور السلفوية، حيث يوضع **ذلك** الموضع، فإنه يغدو اكثر من ذاته أولاً، وأكثر من ذاته وذوات الازمنة كلها مجتمعةً ـ ثانياً. ذلك لأن الماضي المذكور ـ بحسب الموقف المعني ـ ليس هو الماضي الواقعي المشخص والمندرج في حركة الوجود الكلية، بل هو ما يتعالى على هذه الحركة تعالياً يجعله يتنصل منها وينسل من طرف، ليعلن نفسه محوراً كلياً وشاملاً لها من طرف آخر. وهذا، بدوره، ينطوي على مفارقة وجودية ومنطقية، **لا** يمكن التحلل منها **إلا من موقع** ذلك الموقف المحدد بالمصادرة على المجتمع والتاريخ والتراث.

وإذا كنا نلاحظ أن بنية «الحقيقة»، التي تنطلق منها تلك السلفوية، مغلقة باتجاه ذاتها، أي لا تتأثر من خارجها بل تدينه بوصفه «ضلالاً»[1]، فعلينا تبيّن أن انغلاقية هذه البنية تتجسد ـ وفق الذهنية المعنية ـ بما تعتبره «انغلاقية» ذلك الماضي حيال لاحقه، أي مستقبله. وهذا يقودنا إلى اكتشاف تلك الذهنية في معقدها الاصطلاحي من حيث هي، حقاً، «سلفوية».

إن السلفوية تفصح عن آليتها، من حيث هي موقف ذهني (ايديولوجي) وهمي يُنتج نفسه ويعيد انتاج نفسه، تباعاً، عبر السّلفوي القاصر معرفياً. أما هذا القصور المعرفي فيبرز حيال إدراك **الوعي بالعلاقة الواقعية** بين الاجتماعي المشخص ومنتجاته الذهنية، بين الموضوع المُؤنْسَن والذات المموضَعة، بين المدلول والدال، والواقع والفكر، بين المشخص والمجرد، والداخل والخارج، والسابق واللاحق، وأخيراً بين التكوّن (أو التشكّل) والتطور. وعلى هذه الطريق الملتوية، يُطاح ـ على يد ذلك السلفوي ـ بما هو

---

(1) ـ من هذا الموقع الكهنوتي المغلق، يعلن يوسف القرضاوي «أن أساس الإيمان الديني ان يعتقد المؤمن أنه على حق، وأن مخالفه على باطل، ولا مجاملة في هذه الحقيقة». (يوسف القرضاوي: الصحوة الاسلامية بين الجمود والتطرف ـ دار الشروق ـ الطبعة الثانية 1984، ص40).

قائم بين ما يعتبره «الحقيقة» المطلقة والمجسَّدة لمبتدى الوجود ولمنتهاه وما بينهما من طرف، وبين تشخصها الاجتماعي وتموضعها التاريخي والتراثي من طرف آخر. بيد أن هذه الإطاحة إذ تتم، فإنها تتم تحديداً في ذهن السلفوي ذي النسيج الوهمي، والقابع - رغم ذلك أو بفضله - وراء الحدث الواقعي. فإذا أعلن هذا السلفوي أنه يطمح إلى تحقيق هدفه الاستراتيجي عبْر «إقامة» علاقة بينه وبين «الإسلام الباكر»، على نحو **مباشر وغير متوسط**، أي على نحو يستبعد فيه، إدانةً وتنديداً أو تكفيراً، «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، التي ينتمي إليها هو نفسه بوصفها تجسيداً لـ«القناة» التي لابد من المرور بها لـ «الوصول» إلى ذلك الاسلام، فإنه يكون قد كرّس زيْفين منطقيّين وتاريخيين اثنين، يُفصحان عن نفسيهما على نحو تضايفي. أما الأول منهما فيتعلق برؤيته إلى الماضي (الرؤية السلفوية ـ الماضوية)، في حين يتصل الآخر بـ«المصطلح» الخصوصي، الذي يُطلَق عليه هو نفسه (مصطلح السلفوي)[1].

* * *

وعلينا، الآن، أن نخصص حديثنا اكثر، حيث يتعين علينا مقاربةُ إواليّة الاعتقاد السلفوي، بما هي مصدرٌ مُنمِّط لهذا الاعتقاد. إن مقاربة أولية حذرة للعملية المذكورة (أي انتاج الوهم السلفوي وإعادة انتاجه وفق علاقة وهمية إيهامية يعقدها مع أبعاد الوجود الزمانية الأفقية الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، وكذلك مع بعده الرابع العمودي، أي العمق المكاني) من شأنها أن تفصح عن أن تلك الإوالية ترتكز إلى قاعدتين أساسيتين كبريين. أما هاتان فتظهران في معظم الكتابات السلفوية، المعاصرة خصوصاً، وتقود الواحدة منهما إلى الأخرى، كما

---

(1) ـ على المستوى الإنساني السلوكي، «يلاحظ أن عنصر الاغتراب يبرز هنا حصيلة ضرورية لتشوّش واضطراب وتزييف العلاقة بين تصورات الانسان السلفوي من طرف، وبين واقعه وممارسته العينية من طرف آخر». أما الحصيلة الذهنية لذلك «فتتمثل في الاعتقاد بأن أصول الواقع تعود إلى الأسلاف، أولئك الذين يمسكون بتلابيب الأعلاف ـ الأحياء». (طيب تيزيني: من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ـ الطبعة الثالثة، بيروت ـ دمشق 1979، ص194).

تمثل معها وجهين لموقف واحد. **القاعدة الأولى** تقوم على الإعتقاد باسترداد الماضي الإسلامي الباكر، وإعادته في العصر الراهن، الذي ينطلق منه السلفوي، وذلك بمعنى **تطبيقه مكرَّراً** في العصر المذكور من حيث هو (أي الماضي المعني)، وليس من حيث هذا العصر. هذه القاعدة تتضح، والحال السلفوي كذلك، عبْر التصور بانقياد الحاضر للماضي انقياداً بنيوياً ووظيفياً، أي بصيغة تجعل من هذا الأخير (الماضي) محور الوجود، على عواهنه، بما في ذلك محور الحاضر المعني: **إن الماضي الاسلامي الباكر** - وفق ذلك - **لا يُملي على الحاضر الكيفية المنهجية لطرح** أسئلته **فحسب** (إذا **أُقر بأن هذا الحاضر ينتج أسئلة خاصة به ومن ثم إذا غُضّ النظر نسبياً عن أن اسئلته هي اسئلة الماضي تماماً)، بل يحدد، أيضاً وبالقدر** نفسه، **كيفية استنباط الأجوبة واتجاهاتها المنهجية والنظرية.**

وهنا، تتوقف الحركة العقلية المستنيرة عن فهم الواقع المتغير موضوعياً، بما في ذلك الحركة الاجتهادية ذاتها، التي تغدو - والحال كذلك - **مُطاردة** في المنظومة الإيمانية السلفوية[1] ، وذلك بصيغ متعددة تعدّد تلونات هذه الأخيرة المحتملة. وقد

---

(1) - لم يعدم التاريخ الاسلامي وجود مَنْ مثّل هذه اللحظة الاجتهادية ودافع عنها، مشكّكاً - بذلك - بمصداقية السلفوية عموما، وواضعا إياها - من حيث الأساس - موضع «فكر زائف وملتبس». فمن الرجال الذين واجهوا هذا الموقف، يبرز أحمد خان (1817 - 1898)، وذلك ضمن مشروع إصلاحي في هذا القرن (التاسع عشر)، طرح فيه رؤية اسلامية اجتهادية. فقد كتب ما يلي، واعياً لما يقول، وكذلك ملامساً - وإنْ ضمنا - جدلية الفكر والواقع: «إذا لم يكن بيننا رجال الاجتهاد، فكيف يمكن أن نجد الحلول للمشاكل الجديدة؟ هل يجوز أن نُحيل القضايا المتجددة إلى المجتهدين في العصور التي لم تشهد هذه الأنماط من المشكلات؟ فلابد من مجتهد في عصرنا اليوم». (عن: السيد وحيد أختر - السيد أحمد خان ورؤيته للدين؛ ضمن مجلة: ثقافة الهند، المجلد41، العدد3، نيودلهي 1990، ص171). وقد يلاحظ أن أحمد خان، في موقفه ذلك، يلامس - ضمناً - فكرة «مجدد المائة» الإسلامية. بيد أن هذه الفكرة لم تسلك دائماً المسلك الذي اريد لها بمقتضى مطلبها المباشر، الذي هو: أن يبرز في كل قرن من الزمن من يجدد الإسلام، ويفتح آفاق جديدة أمامه. فلقد حُولت الفكرة المذكورة إلى قفاز ايديولوجي في أيدي المناهضين لتجديد «الاجتهادي» أو الداعين إلى جعله مرتهناً بالسلطة السياسية المهيمنة، بحيث أفضى ذلك إلى تقديم أدلة جديدة على مقولة «الاسلام الرسمي»، ومن ثم على تبعية الايديولوجيا الدينية للسلطة السياسية المهيمنة، ضمن شرط تاريخي معين. ولعل الموقف الذي اتخذه حسن الترابي من جعفر نميري، يقدم مثالاً فاقعاً على ما نحن بصدده. فلقد «أبى الدكتور الترابي على نفسه إلا أن يلحق بركب نميري وهو يلهث، حتى قاده ذلك اللهاث ان يقف في مدينة واد مدني ليطلق على نميري اسم -

تكون الصيغة التالية، التي يقدمها سيد قطب، اكثرها محاولة للاحتماء بـ «المقدس»، وللإلتفاف على الواقع البشري. فالكاتب المذكور يطرح التساؤل التالي ويجيب عنه، كما يلي: «أليست مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم؟... إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله الله، وكما بلغه رسول الله[1] ...».

ومن الأهمية البالغة أن نتفحص ما يقبع خلف تلك الصيغة «القطبية» من فهم للعلاقة بين «المصلحة» و«شرع الله»، أو بين «الواقع» و«النص». هاهنا، قد يبرز المبدآن التاليان في مقدمة ما يفكَّر فيه، على هذا الصعيد.

أما المبدأ الأول فيقوم على إنكار أولي لاحتمال وجود علاقة ما بين النص والواقع من طرف هذا الأخير (أي الواقع) وبحوافز منه. ذلك أن ما يُقرّ به ـ في هذه الحال ـ وما يُشدّد عليه، على نحو إطلاقي، يتمثل بالقول بوجود مثل تلك العلاقة من طرف النص وبحوافز منه، ليس إلاّ. ويسوّغ ذلك، عادة، بمسوغات «منطقية» وأخرى دينية لاهوتية، يفهم من الأولى أن «القطعي والظني في الاسلام كفيلان بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستجدات (وأن) سعة دلالات الفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء»[2] .

كما يفهم من الثانية أن «مصلحة البشر» مضمَّنة في «شرع الله» أساساً، كما وضح ذلك توّاً من نص سيد قطب[3] .

---

(بحدد المائة)». (ضمن مقال لمنصور أحمد، بعنوان: الدين والسياسة في السودان... الرحلة من أيلول83 إلى نيسان 1985 جريدة الحياة، الأربعاء 23 حزيران 1993).

(1) ـ سيد قطب: معالم في الطريق ـ القاهرة 1968، ص 96.

(2) ـ محمود العكام: من حوار معه حول ـ العلمنة، السلطة، اشكالية الديمقراطية (2)، أداره محمد جمال باروت، مجلة (الحرية، 22–28 نيسان 1990، ص43).

(3) ـ على هامش ندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر ـ عدن من 3–8 فبراير 1992»، نظّمت جلسة مفتوحة بين عدد من المشاركين حول قضايا الاسلام والعصر. وتعقيباً على مداخلة قدمناها في هذه الجلسة حول العلاقة بين النص القرآني والواقع، يعلن الكاتب الإسلامي مصطفى البغا بلهجة فيها الكثير من الاستخفاف والحنق: ما هذا الحديث عن نص وواقع، وواقع ونص! ان القرآن الكريم ليس بحاجة إلى مثل ذلك، لأنه ربّاني، ومن ثم فوق الواقع!

وإذا كان ذلك المبدأ الأول لا ينفي، من حيث الأساس، إمكانية ظهور «اجتهاد» أو تأويل يعمل الفقيه أو المسلم عموماً بمقتضاهما على تطويع الواقع للنص، بغض النظر عن اعتقادهما بأن الأول تابع للثاني تبعية مطلقة بدرجة أو بأخرى، فإن **المبدأ الثاني** ينطلق من أنه «**لا اجتهاد فيما فيه نص**». أما هذا الأخير فيتمحور حول فكرة تقوم على اللبس والمفارقة، وهي أن «الاجتهاد» يجد حدوده عند الإقرار بوجود أو بعدم وجود «نص» يُحتكم إليه. فإذا ما وجد مثل هذا النص، فليس من احتمال للاجتهاد. أما اللبس والمفارقة في تلك الفكرة فيتمثلان، **أولاً**، في أن ذلك «النص» الذي يعتقد أنه «الحكم»، هو نفسه خاضع للاجتهاد (والتأويل)؛ كما يتمثلان، **ثانياً**، في عدم إمكانية المطابقة التامة - بالاعتبار الاسلامي التوحيدي - بين فهْم النبي محمد للنص القرآني من طرف وبين مقاصده ودلالاته «الالهية» من طرف آخر. ذلك لأن القول بمثل هذه المطابقة، يفضي إلى انتهاك تصور التوحيد الإسلامي. ومن ثم، فإن مبدأ رفع الاجتهاد **غير وارد أبداً**، خصوصاً وأن هذا المصطلح (أي الاجتهاد) - بصفته هذه — أمر مختلف عليه، في حالات كثيرة، ويدخل — بالتالي — في دائرة الاجتهاد نفسه[1]. من هنا، يبرز الخطاب السلفوي المستند إلى المبدأ المعني بمثابته خطاباً يقوم على المكابرة والتعنت في النظر إلى «الماضي الاسلامي»، وفي قاعدته الوهمية المهيمنة على اعتقاده بإعادته وجعله بديلاً عن « الواقع»، كائناً ماكان هذا الأخير.

وقد عالج الشاطبي مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» بكثير من الخصب النظري، ولكن كذلك بغير قليل من التناقضات المنطقية. فهو يضع موضوع بحثه بصيغة من يعلن التالي: «قد وجدنا من النوازل والوقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب ولا في السنة نص عليه، ولا عموم ينتظمه، وان مسائل الجد في الفرائض.. وسائر المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها من كتاب ولا سنة: فأين — الكلام فيها؟ فيقال في

---

[1] - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني - الطبعة الثانية، القاهرة 1994، ص125 - 126.

الجواب: أولاً إن قوله تعالى: (اليوم اكملت لكم دينكم) إن اعتُبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما اردتم، ولكن المراد كلياتها... نعم، يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد ايضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها... ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه. ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم..، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها مالا نهاية له من النوازل»[1].

فالمسألة، هنا، تتحدد بالعلاقة بين الكلي والجزئي، وذلك من موقع رؤية **منطقية صورية** تأخذ الحدّين المذكورين على نحو يتطابق فيه اللاحق مع السابق تطابقاً لا يخرجهما عن **جنسيهما**، الكلي والجزئي. وبتعبير آخر، يبرز الكلي، هنا، مطلقاً في كليته، والجزئي مطلقاً في جزئيته، دونما احتمال لانتقاص الكلي من كليته مع تقادم الزمن، وتحول الجزئي إلى كلي من نمط جديد. تجاه ذلك، تبرز الملاحظتان المنهجيتان المنطقيتان التاليتان:

1 - لما كانت «الجزئيات» اللاحقة منتمية إلى حقل معرفي وسوسيو تاريخي جديد غير ذلك الحقل الذي انطلقت منه جزئيات سابقة، فقد صح القول بوجود حقول معرفية وسوسيو تاريخية متمايزة نوعياً - ابيستيمولوجيا -؛ وإلا فإن الوقوع في خلف منطقي أمر لامندوحة عنه، ويتحدد بالقول باستغراق كلٍ ما لكل الجزئيات السابقة والراهنة واللاحقة. فإذا صح هذا المبدأ على الصعيد الانطولوجي (الوجودي)، فإنه لا يصح على الصعيد المنطقي المعرفي؛ نظراً إلى أن هذا الأخير يقوم على الإقرار بأنظمة معرفية مفتوحة وافتراضية.

2 - لقد حدث - على امتداد التاريخ الاسلامي العربي - أن ما اعتُبر هناك كلياً

---

(1) - أبو اسحاق ابراهيم الشاطبي: الاعتصام - تعريف محمد رشيد رضا (بجزئين)، الجزء الثاني، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص305.

مطلقاً (وهو النص القرآني)، كان دائماً عرضة للمساءلة والتأويل والتفسير والاجتهاد، بحيث إنه - في حالات كثيرة - كان يدفع باتجاه التماهي مع ما اعتبر جزئياً خاضعاً للتحول والتغير.

ونستنبط من ذلك أن المبدأ القائل بـ «الاجتهاد فقط فيما لا نص فيه» **هو نفسه أتى نتيجة فعل اجتهادي معين**، وأنه - من ثم - خاضع للاجتهاد بكل معنى الكلمة؛ مما يتضمن ما أتينا عليه من قبل، وهو أن مبدأ رفع الاجتهاد أمر غير وارد أبداً؛ ومن ثم، فإن السلفوية تمثل حالة ذهنية غير قابلة أبداً للتحقق. وهذا، بدوره، يفضي إلى وضع «الثابت - الإيبستيم» السلفوي، الذي يستند - أساساً - إلى مبدأ التطابق التام بين الكل والأجزاء وبالتالي إلى مبدأ نفي الاجتهاد فيما فيه نص، موضع تشكيك ودحض. فإذا ما انطُلق من مثل ذلك «الثابت» بغية استنباط كل متغير منه، فإن معادلة الثابت إطلاقاً والمتغير إطلاقاً ليس بوسعها أن تنتج أكثر من علاقةٍ تبعيةٍ ذيلية لا يمكن تفسيرها وجودياً. أما تفسيرها الممكن فهو تفسير ذو نمط اعتقادي يمتح من مرجعية إيمانية ميتافيزيقية.

وقد لا يكون من الصعوبة أن نتبين اللحظة الوهمية الكثيفة، التي تخترق المبدأ المنوه به في عمقه وسطحه. فهي (أي هذه اللحظة) تظهر للعيان، حين يتضح أن الرغبة في استرداد الماضي الاسلامي وفي إعادته ضمن العصر الراهن، على النحو المحدد آنفاً، ليست إلا نزوعاً وهمياً **منطلِقاً من هذا الراهن نفسه ومشروطاً به**. ههنا، من موقع هذه الشرطية وذلك المنطلق، يفصح الماضي الإسلامي عن شخصه **مُتلبساً بشخص الراهن ومتبنْيناً عبْر بنيته**. ومن ثم، إذا كان الراهن، هنا، «داخلاً»، أي بنية داخلية، والماضي الاسلامي «خارجاً»، أي بنية خارجية، فإن هذا الأخير يعلن عن نفسه لدى ذاك (أي الداخل) من موقعه وموقع خصوصيته، وكذلك وفق نواظمه واحتمالاته البنيوية واتجاهاته ونزوعاته الوظيفية. وعلينا أن نضيف أن ذلك إذ يتم، فإنه يتم عبر إعادة تكوين الماضي المذكور، بنيوياً ووظيفياً، في ضوء الراهن، ليتحول - في سياق ذلك وفي ناتجه - إلى وجه من أوجهه واحتمال

من احتمالاته واتجاه من اتجاهاته. إن «الخارج» **يغدو ويصير** «داخلاً»، يعيش فيه ويعبر عن نفسه به، أي بالمشكلات والهموم والآفاق المكوِّنة له والمستنبطة منه (من الداخل).

وإذا صح ذلك، فإنه يكون قد فعل فعله بمقتضى جدلية السابق واللاحق، التي بموجبها **يتواصل هذا الأخير مع ذاك، كما يتفاصل**. فهو يتواصل معه، لأنه امتداد له (بمعنى التكون الذي يجسد تشابكاً بين الماضي والحاضر وما بينهما عمودياً وأفقياً، وبمعنى التطور الذي يجسد الحسم النسبي في ذاك). ولهذا، لا يمكن للثاني أن يفسَّر بمعزل عن الأول: تفسير اللاحق بالسابق. وإنه يتفاصل معه، لأنه قطيعة نوعية معه تتجاوز تحديده بمثابة امتداد لذاك أولاً، وتضبطه في هويته الجديدة التي يجسدها وتجسده ثانياً: تفسير اللاحق باللاحق ذاته. ومن موقع هذا التفاصل النوعي، يصبح اللاحق، أيضاً، مخولاً بتفسير السابق تفسيراً ينطلق من مستويين اثنين، يحددان ــ في أساس الأمر ـ نواظمه هو ذاته (أي اللاحق) وآلياته واحتمالاته البنيوية، وكذلك اتجاهاته ونزوعاته الوظيفية. اما المستوى الأول فيتمثل في النسيج الاجتماعي والاقتصادي والسيكولوجي الأخلاقي والثقافي العام لذلك اللاحق (أي الراهن)، في حين يفصح المستوى الثاني عن نفسه بصيغة الأدوات المعرفية التي تكونت، حتى حينه، والتي ينطلق منها ذلك الأخير باتجاه السابق.

وعلى هذا، فإن ما يبرز أساسياً، هنا، يكمن في النظر الى اللاحق مضبوطاً بما نتواضع عليه، من الآن فصاعداً، بالحدّ الاصطلاحي «الوضعية الاجتماعية المشخصة». أما ما تتقوّم به هذه «الوضعية» فيتمثل في أنها تعبر عن منظومة من العلاقات والمؤسسات السوسيوثقافية والاقتصادية، التي تحدد بدورها وتضبط ــ بصيغ أولية وعمومية ـ شبكة الأفعال والتأثيرات والمؤثرات المتحدرة عن النشاط المنهجي المعرفي والايديولوجي والسياسي للأفراد والجموعات في مجتمع ما ومرحلة تاريخية ما؛ مما يشير إلى أن تلك المنظومة تمتلك ــ عبر شبكة الأفعال والتأثيرات والتأثرات المذكورة ــ إمكانية التحكم، إضماراً أو إفصاحاً أو كليهما معاً، في

مستويات ذلك النشاط وفي معياريته التي ينطوي عليها.

من موقع ذلك وفي ضوئه، يغدو من المحتمل أن نقول بأن التوجه إلى الماضي مشروط بضوابط الوضعية الاجتماعية المشخصة، المنطلق منها؛ مع الإشارة التالية، وهي أن هذا «الماضي» نفسه انتمى - في حينه - إلى وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة. وهذا يفضي إلى أن العلاقة بين الماضي والراهن ليس بوسع الباحث اكتشاف حدودها واتجاهاتها بعيداً عن اكتشاف **حواملها الاجتماعية**، أي - هنا - الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي تكونت فيها وتبلورت واكتسبت آفاق تحركها واحتمالاته.

أما **القاعدة الثانية**، التي ترتكز إليها إوالية الاعتقاد السلفوي، من حيث هي نسيج إيديولوجي وهمي ينتج نفسه ويعيد انتاج نفسه، فتتقوّم بالإعتقاد بإمكانية النكوص إلى الماضي الاسلامي (الباكر خصوصاً) والعودة إليه، على نحو يَظهر الحاضرُ فيه لحظةً من لحظات الإنحدار والإنحراف عن هذا الماضي. وعبْر مزيد من الضبط والتدقيق للموقف، نلاحظ أن هذا الأخير يرتد إلى التصور الإسلامي ذي النزوع السلفوي حول «**التاريخ**»، وينطلق منه. فالتاريخ، بمقتضى ذلك، يتمثل في حركة **ثلاثية الأبعاد**، يكون الثاني منها (وهو الاسلام) هدفاً للأول (وهو ما قبل الاسلام - الجاهلية) وطموحاً لبلوغه، في حين يتجلى الثالث (وهو ما بعد الاسلام) بصفته خروجاً عن الثاني وانحرافاً. أما البُعد الثاني - وقد حددناه بالاسلام - فهو ذاك الذي يمثل جُماع القول في الوجود، جوهراً وكمالاً وقدسية. وعلى هذا، فإذا كان الأمر، على صعيد القاعدة الأولى من إوالية الاعتقاد السلفوي، قد تحدد بتصور **استجلاب الماضي الاسلامي وإعادته** في الحاضر الراهن (راهن السلفوي) عبر خلق «دولة اسلامية» أو«مجتمع اسلامي» خال من «الجاهلية المعاصرة»، «جاهلية القرن العشرين»، بتعبير السلفوي نفسه، أي على منال المجتمع الاسلامي الباكر، فإن القاعدة الثانية من هذه الإوالية تتمثل في **نكوص ماضوي إلى الماضي الاسلامي المعني**، عبْر التأكيد على ضرورة الإنخراط في مواقف المجتمع الاسلامي الباكر

وتصوراته ومشكلاته وحلوله وتوجهاته المرحلية والاستراتيجية، التي جسدت المُثل العليا «التامة ـ تصور التمامية» للمجتمع البشري عموماً وإطلاقاً، **بالرغم** من المحدودية الجغرافية والتاريخية لمصدرها، الممثّل بذلك المجتمع الاسلامي الباكر[1].

وفي هذه الحال الثانية، يغدو الاتجاه الأساسي ماثلاً في استحداث وضعية روحية جوّانية، تُحيل إلى المواقف والتصورات الخ.. المذكورة آنفاً، طلباً لـ «مَدَدها»، وتحصناً بها ضد كوابيس الحاضر «المنحرف»، دينياً واجتماعياً وجنسياً وأخلاقياً الخ.... وعلى هذا الصعيد، لا يكون الأمر متعلقاً بالدعوة إلى إيجاد مجتمع اسلامي أو دولة إسلامية، بقدر ما ينحصر ـ في أساسه وعمومه ـ في تحقيق الإحتماء بتلك المبادئ والمثل، وبما يُنسج حولها من تحصين ذاتي وبلوغٍ لأهداف الإسلام «الأول الصحيح». ومن الملاحظ أن هذا الموقف غالباً ما ينطلق من حاجات فردية، أو فئوية متشظّية فردياً، لتحقيق خلاص فردي، قد يؤدي إلى صوفية نظرية أو طقوسية، أو إلى كلتيهما معاً. لكنه ما إن يتجاوز هذا الطابع الفردي أو الفئوي المتشظي فردياً، حتى يجد نفسه أمام احتمال التحول إلى موقف عمومي منظم سياسياً عقيدياً قد يدعو إلى تكفير الدولة (الحاكمية) أو المجتمع (الجاهلي) مع هذه الدولة، وذلك على نحو طردي مع ابتعاد قادة هذا الموقف ومنظّميه عن السلطة السياسية القائمة[2].

وجدير بالتنويه إلى أن كلتا القاعدتين، المأتي عليهما واللتين ترتكز إليهما إوالية

---

(1) ـ يكتب هنري كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي ومراجعة الامام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت 1966، ص43 ـ 44)، محدّداً الموقف الاسلامي (السلفوي هنا) من التاريخ، على نحو يلتقي مع ما قدمناه في هذا السياق: «ظل يتحرك (الموقف المعني)، بحركة مزدوجة في بعد عامودي: إنها حركة تقدم من (المبدأ) وحركة رجوع نحو الأصل (المعاد)، ذلك ان الصور هي في المكان وليس في الزمان. ولم ير مفكرونا اتجاه تطور العالم اتجاهاً افقياً مستقيماً وانما رأوه في صعود. فالماضي ليس وراءنا وإنما هو (تحت أقدامنا). وعلى هذا المحور تتدرج (معاني) الإيحاءات الافيسة، التي هي معان تتعلق بتسلسلات (حدود) روحية، وعلى مستويات تنفتح على ما وراء التاريخ من أوله».

(2) ـ يرى نصر حامد أبو زيد في «نقد الخطاب الديني ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص71»، أن «التكفير ظل مبدأ محايثاً للخطاب الديني ـ السلفوي هنا ـ يكمن ويظهر حيناً آخر، اعتماداً على قرب المتحدثين به أو بعدهم من جهاز السلطة».

الاعتقاد السلفوي، تغلان في حركتهما الكلية الإجمالية ـ مشروطتين بالإنطلاق من الوضعية الاجتماعية المشخصة، المهيمنة في المرحلة التي يعيش ضمنها السلفوي. وإذا كنا أعلنّا أن تلك الإوالية تفصح عن شخصها بصيغة بنيان ايديولوجي وهمي ينتج نفسه ويعيد إنتاج نفسه، فإنه علينا ـ الآن ـ أن نضيف أن ذلك يتم بتدخل من الوضعية الاجتماعية المشخصة إياها، وفي ضوء احتياجاتها واحتمالاتها. ونضبط هذه المسألة بالإشارة إلى أن الوضعية المذكورة تُملي نفسها، على نحو أو آخر، على تلك الإوالية وتوجه احتمالاتها وآفاقها عموماً وإجمالاً، بحيث تغدو عملية الإنتاج السلفوي الوهمي وإعادة انتاجها لحظة من لحظات التعبير الذاتي فيها (أي في الوضعية إياها).

ولعله من قبيل إثراء هذه المعالجة أن نأتي على رأي للمستشرق الفرنسي لوي غارديه، يتصل بما نحن بصدده. وقبل إيراد هذا الرأي، يمكن ملاحظة أن فريقاً غير ضئيل من المستشرقين ينظرون إلى «الإسلام» و«المسلمين» على أن كلاً منهما يمثل بناء موحداً ومتجانساً؛ مما يختزل لوحة البحث بلون واحد، **يغيّب الألوان الأخرى** المحتملة. إن لوي غارديه هو أميل إلى هذا الموقف، حين يطرح التساؤل التالي، في ضوء قول لجاك ماريتان هو أننا ـ على صعيد الإسلام ـ نتحدث عن «مثل تاريخي عياني»:

«ألا يمكن أن تكون أمة النبي بالنسبة إلى المسلم (مثلاً أعلى يقع ما وراء التاريخ وعيانياً)؟ مثلاً أعلى: لأن الأمة هي واقع، ولكنها لا تتحقق كلياً على صعيد الواقع أبداً. إنها تظل قائمة في المؤمنين وبجهودهم كمثال يحاول أن يتجسد في حياتهم الجماعية، والاجتماعية والشخصية والعلائقية.... وهي أيضاً حقيقة تريد أن تتزامن في التاريخ الوقائعي للناس، علماً بأن هذه الوقائع المحتملة لا يمكنها على الإطلاق أن تتحقق فيها (أي في الأمة) ولكن عليها (أي الأمة) أن تحكم على التاريخ وأن تعطيه معناه (ومن هنا يجري الكلام عن ما وراء التاريخ)[1] ».

---

(1) ـ لوي غارديه ـ التاريخ، حضور الإسلام منذ البدايات إلى عصرنا الحاضر. (ضمن: محمد أركون ولوي غارديه ـ الإسلام، الأمس والغد: ترجمة علي المقلد، دار التنوير بيروت 1983، ص17-18).

إن مثار النقد في هذا الرأي يكمن في النظر إلى «المسلم» من حيث هو بنية عقيدية واحدة، غير متمايزة وغير مشخصة سوسيوثقافياً وتاريخياً، أو على الأقل غير قابلة لاحتمال وجود أنساق عقيدية متعددة ضمنها، في إطار «الإسلام» الواحدِ عموماً وبمعنى أولي. فأنْ تكون «أمة النبي» مثلاً أعلى، مجسداً بأن الامة «هي واقع» دون أن تتحقق تلك الأمة أو هذا الواقع أبداً، أمر يمكن أن يبرز في أوساط المسلمين غير النّاجين ـ بالاعتبار المنهجي على الأقل ـ نحواً سلفوياً (ماضوياً). ذلك لأن المسلم السلفوي ينطلق، أساساً، من مثل الحديث النبوي الشهير بـ «خير القرون»، الذي سنأتي عليه في سياق لاحق، والذي يرى في «عهد النبي» خير القرون (العصور)، بإطلاق. ومن ثم، فـ «المثل الأعلى الإسلامي»، المطموح إلى تحقيقه على نحو ما بحسب السلفوي المسلم، هو هذا العهد، الذي هو ـ في الوقت نفسه ـ تجسيد للمثل المذكور وتشخيص له. ومن هنا، ينشأ هذا التوتر الملحاح، الذي يتحدث عنه غارديه في شخص السلفوي ما بين مثال يعتبره مطلقاً وواقع معْيوش مُحبَط ومحبِط.

فمع الظهور المطرد لاستحالة تطبيق ذلك «المثل الأعلى المنصرم» من قبل السلفوي (وهي استحالة متحدرة من **أن الماضي لا يتكرر أبداً**، مهما كانت صيغه وأشكاله، وإنما يمكن بمعنى أولي وبالدرجة الأولى استلهامه أو تبنّيه أو عزله وظيفياً من موقع احتياجات الوضعية الاجتماعية المشخصة، البنيوية والوظيفية وضمن حدودها وضوابطها)، وكذلك مع الإخفاق المطرد في التعامل مع الواقع الذي يتأبّى على الإكراه والعسف ولوْي العنق، كان السلفوي المسلم يصر، أكثر فأكثر وبحكم آلية اعتقاده، على العودة إلى «الماضي الذهبي»، يستمرئه بمرارة الشعور بالإخفاق، ويستعذب التوتر المتصاعد ـ دون جدوى تاريخية ـ بين المثل الأعلى المنصرم والواقع المعيوش. وهو، بهذا وذاك، ينظر إلى «الماضي» المعني ليس بوصفه ضماناً للمستقبل[1]، مستقبله المغلق، فحسب، بل كذلك بمثابته تكئةً له

---

[1] ـ لوي غارديه ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص18.

وعزاءً حين يتصاعد اللاتوازن والاضطراب في شخصه.

ويلاحظ أن هذه الحال تستبين لنا ببروز اكبر وشمول أوضح، حيث ننظر إليها في ضوء كونها ظاهرة جمْعية (فئوية أو شريحية أو نخبوية أو طبقية الخ..). فهي، هنا، تنطوي على دلالة تاريخية واجتماعية نموذجية، في شخصيتها الجمعية، وفاعلة مؤثرة، في حضورها الاجتماعي، الذي قد يكتسب - في أحوال معينة - بعداً إدانياً (تكفيرياً) يتمحور المجتمع الاسلامي بموجبه بين كلٍ احتماعي كافر من جهة وبين أفراده المنظور اليهم عينياً وعلى نحو فردي من جهة أخرى[1].

ومن طريف الأمر أن ذلك البعد التكفيري المحتمل ينطوي على طابع تناقضي فاضح. فالسلفوي التكفيري في دعوته للعودة إلى الماضي الإسلامي في «بكارته وصفائه»، يكفّر من لا يستجيب لدعوته هذه أو يزندقه أو ينظر إليه منحرفاً، مستبيحاً - بذلك - القيم الرئيسة التي دعا إليها ومارسها فريق كبير من المسلمين الأوائل المنحدرين من ذلك الماضي، وخصوصاً قيم التسامح والحوار المفتوح والاقرار بالآخر[2]. وهنا يجد السلفوي التكفيري نفسه أمام ضرورة فهم «ذلك الماضي الإسلامي» مجسداً ومشخصاً في «الماضي الذي ارتضى التقليد بديلاً عن الاجتهاد، واكتفى بالتكرار بديلاً عن الابداع». وإذا ما ظهر الماضي الآخر ذو القيم المنوه بها توّاً في الخطاب السلفوي المذكور، فإنه يظهر «في معرض التفاخر والزهو على العقل الاوربي وحضارته المادية التي أقامها على ما استفاده من العقل الاسلامي»[3].

---

(1) - انظر: النص الكامل لأقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية بمصر - ضمن (رفعت سيد أحمد: النبي المسلح (1) الرافضون - دار الريس بلندن 1991، ص100).

(2) - من ذلك ما نقرأه عند الشهرستاني في مصنفه «الملل والنحل - تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الأول، القاهرة 1961، ص 94): «وقد جرت مناظرة بين عمرو ابن العاص وبينه (أي أبي موسى الاشعري)، فقال عمرو: أين اجد أحداً أحاكم إليه ربي؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه. فقال عمرو: أو يقدّر عليّ شيئاً ثم يعذبني عليه؟ قال: نعم قال عمرو: و لم؟ قال: لأنه لا يظلمك. فسكت عمرو، و لم يحر جواباً».

(3) - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الأولى 1992، ص99. (وكما يلاحظ، فنحن نستخدم اكثر من طبعة للكتاب المذكور بسبب التنقل والتجوال. وقد يحدث ذلك أيضاً بالنسبة إلى مراجع او مصادر أخرى).

وبذلك، يكون الناتج عن الموقف السلفوي ـ في اتجاهه التكفيري ـ تكسير الأزمنة التاريخية وخلطها بعضها ببعض، ومن ثم تزويرها وفق واقع الحال الذي يحيط بها، والوصول بذلك إلى إدانة من لا يأخذ بهذا الموقف من ذوي الانتماء الديني نفسه (الاسلامي)، ناهيك عن الآخرين ممن يتحدر من انتماءات أخرى دينية وثقافية حضارية واتنية.

* * *

ولعلنا نلاحظ ـ على هذا الصعيد ـ أن مصطلحاً آخر، غير السلفوية، يجد في المعجمية الإيديولوجية لدى عدد متعاظم من الكتاب والسياسيين والباحثين العرب وغير العرب، قبولاً واستخداماً آخذاً في الاتساع؛ نعني بذلك مصطلح «الأصولوية»، الذي يظهر لدى هؤلاء بصيغة «الأصولية». ولما كان هذا الأخير أكثر من أن يجسد الوجه الاصطلاحي الآخر من «السلفوية»، وكان ـ من ثم ـ ذا علاقة خصوصية ببحثنا هذا، فإن هنالك ما يدعو إلى بعض القول فيه.

إن «الأصولية» مصطلح ملتبس ويحتاج التدقيق اللغوي والاصطلاحي، إضافة إلى المعنمي. ففي اللغة العربية يأتي التنسيب مع المفرد وليس الجمع، حيث يقال في الحال التي نحن فيها: الأصلية. ومع ذلك، جرى الأمر مجرى القبول بـ «الأصولية» بفعل التداول لها على أقلام الكتاب وألسنة الناس. أما على الصعيد الاصطلاحي، فيلاحظ أن الغاية المطلوبة من ذلك التعبير (الأصولية) تتمثل في المواطأة مع التصور التالي: الأصول بما هي كذلك، أي أصول، مطلقة؛ والفروع بما هي كذلك، نسبية، وتستمد ماهياتها من تلك. ويمكن صوغ التصور المعني على نحو آخر، هو: الأصوليون (منتجو الأصول أو الشاهدون عليها أو المعايشون لها) لم يدّعوا شيئاً للفروعيين. وإذا ما واجه هؤلاء الأخيرون مشكلات أو أسئلة ومهام في حقل من حقول الحياة، فحلولها والأجوبة عليها تكمن ـ ضرورة ـ في رحاب أولئك الأصوليين. ولما كان هذا التعبير (الأصولية) قد أتى نسبة دون تمذهب، أي دون إحالة إلى مذهب، مع أن المطلوب منه أن يتضمن هذه الإحالة (إذ في هذه الحال،

يمكن أن نطلق التعبير المذكور على مجموعة أو أفراد مسلمين تحديداً لانتمائهم للأصول المعنية، ليس إلا ، دون لاحقة أخرى، أي دون أن يعني ذلك أن هذه الأصول مطلقة اطلاقاً وأن الفروع المتحدرة منها نسبية على نحو مطلق)، فإنه قد يصح الاقتراح بإدخال «واو» لضبط التمذهب؛ فتصبح «الأصولية» «اصولوية». وحينذاك، يمكن القول بوجود أصولي اسلامي، دون أن يكون بالضرورة أصولوياً.

ويلاحظ أن أهمية ذلك تبرز، خصوصاً، على صعيد النشاط السياسي والصراع السياسي في التاريخ السياسي والايديولوجي العربي الاسلامي، حيث يميّز بين أصوليين مسلمين (هنا: مؤمنين عاديين) وأصولويين منظّرين أو مخططين لموقف ما من موقع المبدأ المنطلق من «ابيستيم» اسلامي يُنظر إليه مطلقاً. أما وجه التدقيق المعنمي لتعبير «الأصولية» فيكمن في أن استعمال هذا الأخير بالدلالة المذهبية المأتي عليها، قد يُلْبس الموقف، إذا ما أتى ذكر «أهل الأصول» الإسلاميون في اطار البحث. فهذا التعبير المركب الأخير له حضوره في التاريخ العربي الاسلامي، ممثّلاً بجموع كبيرة من المفسّرين والمؤولين والمجتهدين والكلاميين والفقهاء وغيرهم. وهو ـ في السياق الذي نشأ فيه وعبّر عنه ـ يُحيل إلى من يتمسك بـ «الأصول الاسلامية»، لكن دون أن يفضي ذلك ـ بالضرورة إلى الأخذ بـ «التصور الأصولوي» المذكور فيما سبق (انظر مثلاً كتاب البغدادي: الأصول). فمن أجل تجاوز ذلك الموقف الملتبس المحتمل، يأتي استخدامنا لـ «الأصولوية» اكثر استجابة لواقع الحال التاريخي.

وحين تُحيل الأصولوية الاسلامية إلى «الأصول الاسلامية»، فإنها تكون ـ بذلك ـ قد انطلقت من تصور معين لـ «التاريخ». فالأصول الاسلامية هذه لدى الجميع لابد ان تشتمل على القرآن والسنة النبوية، بغض النظر الآن عما تضيفه فرقة أو أخرى إلى ذلك (كالشيعة الإمامية التي تضيف مأثور علي). أما التصور المعني للتاريخ فيقوم على ثلاثية مطلقة تلتقي مع الثلاثية التي واجهناها لدى السلفوي، وهي ما قبل الاسلام والاسلام وما بعد الاسلام. ففي المرحلة الأولى، تظل البشرية في حالة من الطفولة

الجاهلية، برغم ما يرافقها من «رسالات دينية غير كاملة». ومن ثم، فهي تعيش حالة من الطموح إلى الخلاص، الذي لا يتحقق إلا بالخروج من هذه المرحلة «الناقصة» وبالدخول في «مرحلة الاسلام» المتسمة بسمة «التماميّة المطلقة». ولكن هذه المرحلة الثانية لا تلبث أن تنحسر مع وفاة النبي والخلفاء الراشدين، الذين يُختلف في شأنهم مع «اجتماع السقيفة»، فتدخل البشرية في المرحلة الثالثة، التي تجسد اتجاه الانحسار والتراجع والانحراف. ويُلجأ عادة إلى القرآن والحديث لاستنباط ما يضفي الشرعية على ذلك «التصور التاريخي ـ الأصولوي».

إن الأصولوية الإسلامية إذ تطرح ذلك التصور، فإنها تقوده باتجاه النتيجة التالية: إذا كان الأمر كذلك، فإن المطلب في «التغيير الانقلابي» يغدو على بساط البحث، وذلك عبر العودة إلى البواكير «الصافية والنقية» للاسلام بتدمير مالحقه من انحراف في مرحلة الارتداد، باليد أو باللسان أو بالنية. وبهذا، تعيش الأصولوية الاسلامية وضعاً من الاضطراب المتواتر ما بين الواحد والمائة. فإذا كانت «الجاهلية الأولى والثانية» قبل الإسلام قد انحسرتا إلى غير رجعة مع نشوء هذا الأخير، فإن المهمة المطروحة هي مواجهة «الجاهلية الجديدة»، «جاهلية القرن العشرين» وربما كذلك جاهلية القرن الواحد والعشرين الوشيكة.

وجدير بالذكر أن الأصولوية المعنية إذ تضع نصب عينيها استعادة الاسلام «الصحيح» من القرن السابع الميلادي، فإنها تفعل ذلك دون الأخذ بعين الإعتبار السياقين التاريخي والاجتماعي، الأول الذي أتى فيه الاسلام نفسه، والآخر الذي تنطلق هي نفسها منه. ان إقامة علاقات مع الماضي الإسلامي تتم، وفق ذلك، من موقع هذا الماضي، دون وسائط وجسور مباشرة وغير مباشرة. وبهذا، فإن الأصولوية لا تدرك أن انجاز ذلك الهدف يتم، دائماً، عبر توسط الحامل الاجتماعي، الذي يقبع وراءها في عصر معين ومنطقة معينة. ومن ثم، فالعلاقة بين «الماضي» الاسلامي الباكر وبين «الحاضر» الذي تعيش فيه الأصولوية الاسلامية الراهنة، ليست مباشرة أو ذات بعد مستقيم، وإنما هي ذات طبيعة متوسّطة، غير

مباشرة وذات أبعاد مركبة. أما عنصر التوسط الحاسم، هنا، فيتمثل في الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تنطلق منها الأصولية، معرفياً وايديولوجياً، وتمثل بالنسبة إليها الحاصل الاجتماعي المذكور.

وعلى ذلك، فإن انتماء الاصولوية الاسلامية الراهنة ـ وهنا معقد المسألة ـ هو بالدرجة الأولى إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة **الراهنة**، التي تتحرك في حقلها وفي ضوئها، **وليس** الى الاسلام الباكر. وهذا ما قد نعبر عنه بجدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يبرز الداخل (وهو هنا الاصولوية في عصرها الراهن) بمثابته مصهراً للخارج (وهو هنا الاسلام الباكر)، بحيث لا يؤثر هذا في تلك ولا تتأثر هذه بذاك إلا عبر النواظم والمشكلات والهموم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والاخلاقية الخ... المنبعثة من تلك الوضعية، أي من آلياتها الموضوعية والذاتية.

وإذا كان الأمر كذلك، يغدو الافتراض التالي مرجحاً إلى درجة كبرى، وهو أن الأصولوية الاسلامية المنظمة وذات البرامج السياسية والاقتصادية وغيرها هي فعل سياسي وسوسيو إيديولوجي، من حيث الأساس، يعبر عن وجه من أوجه الوضعية الاجتماعية المشخصة، المندرجة فيها. وهذا، بدوره، يقود إلى نتيجة طريفة ومدهشة، وهي ان مصطلح الأصولوية نفسه (الاسلامية وغيرها) يقوم على علاقة زائفة ـ بالاعتبار المنطقي ـ مع الواقع المشخص. أما السبب الكامن وراء ذلك، فيتمثل في الهدف الاستراتيجي للظاهرة المذكورة، وهو اعتقادها بامكانية استجلاب الماضي الاسلامي الباكر (الصحيح) من حيث هو، وليس من حيث عصرها (وضعيتها الاجتماعية المشخصة)، أي في الهدف الذي يقوم نسيجه على وعي وهمي غير مطابق للواقع المشخص، على الأقل من موقع جدلية الدّال والمدلول. لذلك، يصبح من مستلزمات الإتساق المنطقي والواقعي النظر إلى تعبير «الاصولوية الاسلامية» من موقع ايديولوجيا وهمية وتوهيمية، لأنه يتحدث «حيص بيص»، أي «يهرف بما لا يعرف»: انه وهمي، لأنه ملتبس؛ وإنه توهيمي، لأنه يطرح مهمات ووظائف كاذبة بالاعتبارين المنطقي والتاريخي.

إن حديث الأصولويين عن الإسلام هو - بلغة لا يفهمها هؤلاء أو يرفضون محاولة فهمها - من قبيل الاستلهام الذي يمر بالوضعية الاجتماعية المشخصة، التي يعيشون في كنفها ويلبسون لبوسها ويمتطون صهوتها بنيوياً ووظيفياً. ولما كانت الوضعية المذكورة تفرض نفسها على الجميع، بمن فيهم الاصولويون الاسلاميون، فقد تكوّن احتمال للمداورة واللّف على «إطلاقية» الماضي الاسلامي الباكر و«تماميته» المتوهَّمتين، للوصول بذلك إلى تصور «التجديد» لهذا الماضي، بديلاً عن التصور الساذج حول تلقفه كما هو ومن حيث هو. إن هذه المحاولة «التجديدية» وما يتصل بمعجميتها، أريد لها أن تبدو تحريراً للموقف الأصولوي من زيفه المنطقي وفظاظته الايديولوجية الجمودية. بيد أنها وإن لم يكن بمستطاعها انجاز هذه المهمة المعرفية، إلا أنها مثلت استجابة ما للواقع العربي، وتنازلاً أمامه، في آن واحد[1] .

إن النقد المعرفي (الإبيستيمولوجي) للأصولوية الاسلامية، بصيغها المتعددة المحتملة ومنها الإصلاحية والتجديدية، يظهر - والحال كذلك - في حقلين اثنين، واحد إصطلاحي وآخر مغْنمي. وكلاهما، في الحالة التي نحن بصددها، يشير إلى الآخر، ويدل عليه. بيد أن ذلك النقد يظل قاصراً عن تتبع الظاهرة المعنية إن لم يتمم ويعمق بنقدها سوسيوثقافياً. فهذا النقد يبدأ متقاطعاً مع نقدها المعرفي، أي مع النظر إليها على أنها موقف سياسي وسوسيوايديولوجي، ببطانة اقتصادية تحديداً. وقد نلاحظ أن أحد أوجه النقد المعرفي يتمثل في استخراج «الخطاب السياسي» من «الخطاب الديني الاعتقادي»، وذلك باكتشاف أن هذا الخطاب الأخير يقوم على وعي وهمي. أما وهميته فتفصح عن نفسها من خلال اعتقاده أن مسوغ وجوده (شرعيته) يستمده، مباشرة وعلى نحو غير متوسط، من القرآن والسنة النبوية، بعيداً عن الوضعية الاجتماعية المشخصة القابعة وراءه والمخترقة إياه والناظمة له اتجاهات

---

(1) - تبرز كتابات حسن حنفي، هنا وبصورة إجمالية، بمثابة نموذج واضح ودقيق لهذا الموقف «التجديدي في الاسلام»... انظر مثلاً بارزاً على ذلك كتابه: التراث والتجديد - المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980.

تحركه. ويمكن القول بأن هذه الوضعية هي التي ستكون هدف النقد السوسيوثقافي وقاعدته، في آن واحد.

وثمة نقطة على غاية الحساسية والرهافة، وهي أن الأصولوية الاسلامية، في تقديمها نفسها كامتداد شرعي ووريث شرعي للاسلام الباكر (النقي)، تضفي على نفسها **طابعاً قداسياً**. وهذا يمنحها قدرة تأثيرية خصوصية على المتلقّين من أوساط المؤمنين الشعبية، بحيث يراد لذلك أن يفرض لغة خاصة للحوار بينها وبين هذه الأوساط؛ نعني بذلك «لغة المقدس». من هذا الموقع، تعمل الأصولوية الاسلامية على إكساب نفسها مواقع قوة حيال طرفين رئيسين، هما السلطة السياسية القائمة (ذات الطابع الإستبدادي المضاد ـ في هذه الحال ـ لحاكمية الله) والخصوم السياسيون والثقافيون العلمانيون. على هذا الصعيد، يتجه النقد السوسيوثقافي صوب **فك الارتباط** بين الأصولوية المذكورة من طرف والاسلام الباكر (المرموز إليه قداسياً) من طرف آخر، مُفضياً إلى الكشف عن البنية العميقة ـ مقابل البنية السطحية ـ للظاهرة المعنية، أي إلى تقديمها وبسطها، **كما هي حقاً**: تياراً (أو تنظيماً) سياسياً ايديولوجياً يحمل مشكلات عصره وهمومه وآفاقه بطريقته الأصولوية، أي بالطريقة التي تعبر عن هذه المشكلات والهموم والآفاق بصورة ملتبسة[1]. ويدخل في صلب هذا النقد، مرة أخرى، فك الارتباط بين المرسل والمتلقي، وذلك من موقع تفكيك اللغة الدينية «القداسية» القادرة ـ في حالات ذات خصوصية سيكولوجية عقيدية بالغة الحساسية ـ على اختراق المتلقي وسلبه ارادته على نحو قد يفضي إلى إدراجه في آلياتها وأهدافها وجعله قناة من أقنيتها ومتحدثاً عنها مسلوب الإرادة[2].

---

(1) ـ لاحظ بعض الكتاب الاسلاميين هذه العلاقة السياسية الايديولوجية الملتبسة بين النص الديني والواقع، فكتب أحدهم، وهو محسن الحسيني العاملي في كتيب له يرد فيه على محمد رشيد رضا بعنوان «الحصون المنيعة في ردّ ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة ـ مطبعة الاصلاح بالشام 1327 هـ، ص 16» ما يلي: «ان تفريق كلمة المسلمين ومخالفة بعضهم لبعض في الاعتقادات لم يكن طلب الدين بل الملك وطلب الدنيا وحب الرياسة».

(2) ـ انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد ـ النص، السلطة، الحقيقة ـ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1995، ص254.

بيد أن الأصولوية حين تواجه نقداً من خارجها، فإنها ترى فيه نقداً لـ «القداسة»، التي ترى أنها تتأسّس عليها. ولا يقتصر ذلك على البنية الاعتقادية الخاصة بها، بل يمتد كذلك إلى ما تطرحه على الصعد الإقتصادية والاجتماعية والتعليمية والتربوية والسياسية الخ..[1] وبذلك، فإن بروزمشل هذا النقد يكون، بالنسبة إليها، بمثابة استثارة لتلك القداسة، ممثلةً با لله والرسول والأصليين، القرآن والسنة. فتندلع، من ثم ، شرارة الانتقام من الخصوم، تلك الشرارة التي قد تتحول إلى نزوع ظلامي مشحون بعواطف اعتقادية هادرة حيال كل من يقول «لا» للأصولويين. ويشار، في هذا السياق، إلى أن المصادرة على النقد من الخارج مرتهنة بتنظيم حديدي صارم داخل الحقل الأصولوي، أي بمصادرة عليه في الداخل كذلك.

إن الاصولوية الاسلامية تُخفي في طياتها حالة من التأسي والتحسر والتحفز والشعور بالاستفزاز ونزوعاً إلى التوتر حيال الشقة، المتعاظمة في منظومتها الذهنية، ما بين طرفين متوازيين توازياً مطلقاً لا يسمح بالالتقاء بينهما أو التصالح، وهما ما تدعوه الواقع «الجاهلي» المطلوب تقويمه و«الشريعة الربانية» التي تعاني غربة تامة. ومن ثم، فإن تلك الحالة من شأنها ألا تتصالح مع الواقع المعني وألا تسكت عنه وعليه؛ مما يحيل ـ غالباً ـ إلى اللجوء لفعل جماعي يرفع شعاراً يدل عليه، مثل «المطاوعة» أو«الهجرة والتكفير ـ تكفير السلطة القائمة وحدها أو المجتمع برمته» أو «الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

ويمكن أن نلاحظ وجود مثل تلك الحالة من التأسي والتحفز الخ... حيال

---

(1) ـ في هذا الحقل المذكور، ينطلق الخطاب الأصولوي من آية قرآنية أو اخرى يرى أنها تؤسس قداسياً (هنا وحيّاً) لتلك الصعد. فالشيخ محمد الغزالي يكتب، من هذا الموقع، ما يلي: «شبكات التنوير في تعاليم الاسلام ترسل أشعتها على جبهات عريضة ومسافات بعيدة لأن الوحي النازل على محمد جامع مانع كما قال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء).. ولعل ذلك ما بينه الرسول الكريم في قوله: (الإيمان بضع وسبعون شعبة اعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان). ان هذه الشعب تتناول شوون الحياة جميعاً». (ضمن زاوية للكاتب المذكور بعنوان: هذا ديننا ـ نشرت في جريدة الشرق الأوسط، لندن، الأحد 1995/2/19، ص16).

«الحاضر المأساوي» ومن الدعوة للعودة إلى الماضي «الأصلي» بصيغ متعددة في «الدراما المصيرية الاسلامية». ويكفي، الآن، أن نشير إلى اثنين من تلك الصيغ لهما حضور واسع في الدراما المذكورة. أما الأولى فتبرز على أساس الدعوة للعودة إلى الماضي الاسلامي الباكر، أو لإعادته ـ في بكارته الأولى ـ إلى الحاضر عقيدة وتشريعاً وفقهاً ومؤسسات. وهذه الصيغة تبرز، عادة، في أوساط «أهل السنة والجماعة»، أي لدى من يسلك منهم المسلك الاصولوي (السلفوي). ومن طرف آخر وعلى صعيد الصيغة الثانية، تفصح الدعوة للعودة إلى «الماضي» عن نفسها عبر عقيدة «الرجعة» الشيعية. أما هذه الاخيرة فتتحدد بالاعتقاد بأن آخر الأئمة الشيعيين (ويطلق عليه القائم) سيأتي زمان هو «الزمان الأخير» يقوم فيه ويُنهي منه الظلم ويحقق العدل(1). وإذا تتبعنا صيغة العودة إلى «الاسلام الباكر»، لاحظنا أنه يجري التنظير لها من موقع تمييز ميتافيزيقي (لاتاريخي) بين الحقيقة والتاريخ، والثابت والمتغير، والمطلق والنسبي، ومن ثم بين الوحي (الالهي) والعالم أولاً، وفي ضوء رؤية انحدارية فاجعية للزمن التاريخي ثانياً. ولعل فهمي جدعان أن يكون واحداً من ممثلي هذا الموقف بشقيه المذكورين. فهو يكتب ما يلي:

«فالحقيقة تنتمي أصلاً إلى عالم الأزل والأبدية الذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ويعلو عليه، ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم. وهي حين تتجسد في الإنسان فإنما تعانق الزمان وتحل فيه... والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها، لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جاءتها من أفق المطلق.. إن ما حدث في تاريخ الاسلام لا يشذ عن هذه القاعدة. وإلا فكيف... نفسر تلك الانحرافات المتفاوتة في الخطورة والعمق التي تمت في عهوده وازمنته المتباعدة فضلاً عن المتقاربة؟ لقد قال معظم مفكري الاسلام المحدثين أن (المسلمين ليسو مسلمين). والكلمة صائبة تماماً. لكن الأصوب أن يقال إنهم لم يكونوا ولن يكونوا مسلمين أبداً، بمعنى أنهم سيظلون دوماً

---

(1) ـ أنظر مع المقارنة: السيد محب الدين الخطيب ـ الخطوط العريضة (وضمنه مؤتمر النجف من يوم 26 شوال 1156هـ ، ط10)ـ جدة 1380هـ ، ص55.

بعيدين عن تجسيد الاسلام - الحقيقة، أو الإسلام - الوحي في التاريخ - الزمان، لأن ما يدخل في الزمان لا يلبث أن تعتريه صروفه وأقداره ولأن الحقيقة - الوحي تفارق عالم الانسان وتعلو عليه..»[1].

هكذا، يتم تفسير التاريخ عموماً، والديني الاسلامي بخاصة، على أساس غائية إلهية (وحيية) قبْلية، يتحقق تشخصها وتجسدها على نحو مأساوي يجعل مصير الإنسان محكوماً بـ «الفاجعة». وفي سبيل مواجهة هذا «المصير» أو تحاشيه، قد يكون مثالياً الحرص على العودة إلى «نقاء» الحقيقة المتعالية والتماهي معها، أو العودة إلى لحظة التعانق الأولى بين تلك الحقيقة وتجسدها الزماني البشري، على ما في ذلك من عسر وصعوبة. وبذلك، يفرَّط بالتقدم التاريخي، ويميّز - من ثم - بين الاسلام الباكر (منظوراً اليه على أنه مستودع الحقيقة) وبين التاريخ، بحيث يغدو هذا الأخير انحرافاً وانزلاقاً ولعنة[2]. وإذا كان محمد سعيد رمضان البوطي قد أدان «القراءات» المتعددة للاسلام بوصفها تجسيداً لـ «مؤامرة ماكرة» ضد هذا الأخير، كما جاء في أحد مواضع هذا البحث، فإن فهمي جدعان يجعل من ذلك تعبيراً عن الفاجعة وخسران «ذات الحقيقة»؛ مما يحيل التاريخ البشري الواقعي إلى تاريخ تلك الفاجعة وذاك الخسران.

وجدير بالقول أن الأصولية الاسلامية، التي عبر عنها جدعان بثنائية الحقيقي والزائف (المتعالي والتاريخ)، تمثل نمطاً قرائياً محتملاً للقرآن الكريم والسنة النبوية. فهي - من ثم - واحد من أنماط قرائية محتملة ومتعددة للنص القرآني السني المركب وذي البنية المفتوحة. وعلى هذا، فهي تمتلك مشروعية اجتماعية، نظراً إلى أنها لم تنحدر من فراغ اجتماعي بشري؛ كما تمتلك شرعية نصية منطلقة، على نحو

---

(1) - فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث - بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص49-50.

(2) - يرى W.Beltz في كتابه (Sehnsucht nach dem Paradies - Buchverlag, Berlin 1979, S. 68) أن «التاريخ العالمي عنده - أي عند النبي محمد - هو تاريخ خلاص من ثلاث مراحل. المرحلة الأولى تشتمل على تأثير الله في العالم من خلال (الانبياء السالفين). أما المرحلة الثانية فتشتمل على تأثير النبي محمد في أثناء حياته؛ في حين تستمر المرحلة الثالثة حتى انبلاج (اليوم الاقرب)، (يوم الاهوال)، (يوم الحساب)».

تأويلي ما، من ذلك النص. وإذا كانت الظاهرة المعنية ـ بحكم خصوصيتها الإعتقادية المنهجية ـ غير مهيأة للإقرار بـ «الآخر» من القراءات الاسلامية (ناهيك عن الآخر من خارج النسق العقيدي الاسلامي)، فإنها ترى في نفسها «الفرقة الناجية»، التي تحدث عنها النبي، مختزلةً ـ بذلك ـ الإسلام كله بشخصها. وهذا من مقتضياته الأصولية أن يولّد نزوعاً إلى تكفير الآخرين من المسلمين، وإلى إدانة غير المسلمين والدعوة إلى «الجهاد» ضدهم. وهي بذلك مناهضة للشورى بالاعتبار الاسلامي ذاته (ناهيك عن مناهضتها للديموقراطية بمبدأين أساسيين لهما هما التعددية السياسية والثقافية وغيرها والتداول السلمي للسلطة)[1].

في ضوء ذلك، يلاحظ أن الخصوصية الاعتقادية للأصولية المذكورة لا تتيح لها أن «تقرأ» النص القرآني الحديثي بوصفه بنية مفتوحة تحتمل الاستجابة لمعطيات متعددة متنوعة ومتحدرة من وضعيات احتماعية مشخصة. ومن ثم، فهي تتنكر للموروث النبوي، مثلاً، الذي يضعها أمام تحدّ كبير لا يمكنها تجاهله، إلا إذا كانت مجرد تكتيك سياسي يفتقد العلاقة المتوسطة مع النص الديني. أما إذا كانت، حقاً، «أصولية إسلامية»، أي نسقاً ذهنياً يأخذ بتلك العلاقة علناً أو إضماراً، فإنها ـ حينذاك ـ لا تستطيع الا الوقوف حائرة أمام أحد تجليات ذلك الموروث النبوي: اختلاف الأئمة رحمة. أو، في صيغة أخرى أبعد مدى ـ اختلاف أمتي رحمة. وهذا، بدوره، يضعنا أمام إشكالية العلاقة بين بنية النص القرآني ـ السني وبين الأصولية

---

(1) ـ يحدد سمير نعيم أحمد سمات «المعتَقَد» الأصولوي، فيراها متمثلة بالتالية، كما يزعم صاحبها المعتقد:
«1 ـ إن المعتقد صادق صدقاً مطلقاً وابدياً.
2 ـ يصلح لكل زمان ومكان.
3 ـ لامجال لمناقشته ولا للبحث عن أدلة تؤكده أو تنفيه.
4 ـ المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تستمد إلا من خلال هذا المعتقد دون غيره.
5 ـ إدانة كل اختلاف عن المعتقد.
6 ـ الاستعداد لمواجهة الاختلاف في الرأي أو حتى التفسير بالعنف.
7 ـ فرض المعتقد على الآخرين ولو بالقوة». (سمير نعيم أحمد: المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني: حالة مصر ـ ضمن مجلة : المستقبل العربي 1-1990 ، ص 112).

(وهي هنا تعادل السلفوية) بوصفها القـراءة الأكثر جموحاً وتوتراً، وكذلك الأكثر قدرة على خرق تلك البنية المفتوحة وفي الوقت نفسه الأكثر زعماً بانتمائها إليها.

## - 2 -
## جدلية النص والواقع
## أو
## من النص إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة

إذا كنا، حتى الآن، قد ألححنا على الحركة **المتجهة من الوضعية** الاجتماعية المشخصة **إلى** النص، فإننا لم نفعل ذلك إلا بهدف، تحديد وضبط اللحظة **الحاسمة، من حيث الأساس**، التي تمتلكها تلك الوضعية إبّان عملية التحادل فيما بينها وما بين النص المعني هنا (الديني). بيد أن هذا الأخير، إذ تتولد العلاقة بينه وبين الوضعية المذكورة، بمبادرة من هذه مجسَّدةٍ بـ «القارئ» أو «الباحث» أو «الفقيه» الخ...، فإنه، هو بدوره، ينتقل إلى حالة الفعل باتجاهٍ يسهم - تثبيطاً أو تحفيزاً الخ... - في تحديد وضبط زاوية الرؤية، المنطلقة من هذه الوضعية. فالنص يقيم معها (أي الوضعية المذكورة) جسوراً من عمليات التثاقف المكثفة، التي لعلها تكون - في حالات معينة - ذات أهمية غير هامشية، أو ربما كبيرة.

ومع ذلك، لابد من إبراز نقطة تقودنا إلى خصوصية بالغة الرهافة لعملية الانتاج المذكورة؛ نعني بذلك ما قد يبدو - على صعيد هذه الأخيرة - أنه ذو نسيج ذاتي مفارق لما يمكث «خارجه»، ويوازيه. وبصيغة أخرى، يمكن القول بأن هذه النقطة، التي نعبّر عنها بـ «وعي الوعي - هنا بمعنى وهم الوهم»، يقودها السلفوي إلى ما يمكن صوغه بالمقولة المثالية الشهيرة: التحول والتطور مفسَّرين على أساس بنات الأفكار، أي على نحو تفسر الأفكار فيه بعضها ببعض. وإذا ما بلغ السلفوي هذا المفصل من المسألة، فإنه يعتقد أنه - بذلك - يسوغ موقفه القائم على أن النص الديني، في أصوله ومصادره «الوحْيية»، ليس مقترناً بالواقع الاجتماعي المشخص اقتراناً لزومياً ومن موقع الاجتماعي والتاريخي والتراثي. ونضيف إلى ذلك، إيضاحاً له، أن عملية انتاج الوهم السلفوي وإعادة إنتاجه قد تكتسب استقلالية خاصة

ونسبية ولكن مضخمة حيال الواقع المعني، بحيث يغدو الحديث وارداً عن «تاريخ» لتلك العملية مستقل عن الواقع إياه. وهذا، بالذات، يوظّف باتجاه التأكيد على استقلالية تامة للنص الديني (المقدس) عن الواقع.

وحين يبدو الأمر وكأن النص الديني انسلّ من الواقع وتعالى عليه، يغدو هذا النص في حلّ من أي قيد أو ضابط له في عملية تحركه. وهكذا، يصبح مألوفاً أن نواجه مثل التصور السلفوي الديني التالي: إما أن نطبق الاسلام كاملاً ودفعه واحدة، وإما أن نقع في «الانحراف»!

أمّا لماذا نحنُ معنيون بمطلب التطبيق الكامل والمباشر للاسلام، فالاجابة تكمن في أن المطلب المعني ليس معنياً بـ «الواقع المشخص»، أيّ واقع مشخص. وقد تبلور هذا التصور السلفوي المثالي بصيغ تحولت إلى مبادئ ايديولوجية لاحزاب دينية ــ سياسية. ففي «المنهج» الذي يضعه «حزب التحرير في التغيير»، تتحدد مهمات هذا الأخير في عدة مسائل، منها ما يلي: «يعمل الحزب لتطبيق الاسلام كاملاً في جميع أحكامه عبادات كانت أم معاملات.. كما لا يجوز تطبيقها بالتدريج لأننا ملزمون بجميعها، ويجب أن يكون تطبيقها كاملاً ودفعة واحدة[1] ». واذا حدث أن كان «الواقع» مخالفاً أو مناقضاً للاسلام، فإن مطلباً أقصى ينتصب أمام السلفوي، هو رفض هذا الواقع وليس المواءمة بينه وبين النص الديني: «وحين يكون الواقع مناقضاً للاسلام فإنه لا يجوز تأويل الاسلام حتى يتفق مع الواقع لأن ذلك تحريف للاسلام»[2] .

وإذا وضعنا في اعتبارنا ذلك المطلب السلفوي الديني واستعدنا في أذهاننا الإخفاقات التي يواجهها على صعيد الواقع المشخص، فإنه يصبح مفهوماً أن السلفوي يجد نفسه ـ في هذا السياق المعقد والمسدود الآفاق ــ مدعواً إلى أن يعزو

---

(1) ـ منهج حزب التحرير في التغيير ـ خطاب ألقاه مندوب هذا الحزب (ذي الحضور في الأردن) في مؤتمر رابطة الطلبة المسلمين في امريكا في 22 كانون الأول 1989، ص37.

(2) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ص 38.

اخفاقاته تلك إلى وجود «روح شريرة» قد تصل إلى حد «الكفر» في أوساط الجمهور «الواقعي»؛ مما يولّد عنده نوازع الثأر والانتقام، مفضياً إلى حركة مواجهةٍ ذهنية أو جسدية تلتهم الأخضر واليابس ؛ وتكون ضحيتاها الكبريان متمثلتين في القاتل والمقتول كليهما، وفي آن واحد.

وإذا ما انتقلنا الآن إلى وجه آخر من أوجه المنهج، الذي يحايث بحثنا هنا، لاحظنا أن المقولة التي نستخدمها في سياقه والمتمثلة بـ «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، تمتلك من لوازم التعميم والتجريد ما يجعلها ترتفع إلى المستوى المعياري المنهجي، الذي يجعل منها ضابطاً منهجياً وناظماً محدداً للقراءات والدراسات الدينية أو الجمالية أو الفلسفية لنص أو آخر، منصرم أو راهن. أما معيارية الموقف المنهجية هذه فتتضح عبر قناتين اثنتين متمايزتين ومتداخلتين، في آن واحد، هما القناة المعرفية والأخرى الايديولوجية. فعبْر الأولى، تتحدد الأدوات المعرفية المتاحة في لحظة (مرحلة) اجتماعية تاريخية ما، تلك اللحظة التي تضبط القراءات والدراسات وتخترقها، جاعلةً منها مشاريع معرفية محدودة بحدودها (أي تلك الأدوات)، ومسهمةً - في ذلك - بالتأسيس الإبيستمولوجي لها، بنحو أو بآخر. أما عبْر القناة الثانية، فتعلن المواقف والمشكلات والاحتمالات الايديولوجية عن نفسها، وتفصح عن اتجاهاتها، وذلك بصيغة التمايز والتفارق فيما بينها وبين الأدوات المعرفية. وبتعبير آخر يمكن القول، إن مقولة «الوضعية الاجتماعية المشخصة» تضبط جدلية المعرفي والايديولوجي، بمثابتها البؤرة التي تلتقي فيها تلك القراءات والدراسات، وتنطلق منها بنيةً ووظيفة. أضف إلى ذلك أن المقولة المذكورة، وإنْ لم تتحدث مباشرة عن البنية الاجتماعية في أنساقها الفئوية إلخ...، فإنها تستبطن هذه الأنساق، بوصفها حوامل اجتماعية للمعرفي والايديولوجي.

ولما كانت «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، في حضورها الواقعي التحولي الدينامي، متعددة المستويات المعرفية والايديولوجية، أو تحتمل مثل هذه التعددية، فإن احتمال التعددية في أنماط القراءات والدراسات المذكورة يغدو أمراً وارداً،

إضماراً وإفصاحاً؛ كما يصبح الإقرار به مطلباً من مطالب البحث العلمي، والنشاط الثقافي الفكري عموماً. وعلى هذا، فإن قراءة نص ديني ما ستظل مخترقة من الاحتمالات المتعددة، التي تمليها أو تشير إليها مثل تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي ينطلق منها، هي بدورها، الباحث أو السياسي أو الفقيه الخ...

ولعله من الأساسي الضروري الإشارة إلى أن ما يخضع له «القارئ»، عموماً، من تأثيرات في أثناء إنجاز قراءته لنص ما، يجد تموضعه في شخصه عبر الخصائص الخفية والمعلنة والملتوية، التي يعيش في كنفها مطواعاً أو متمرداً، قلقاً أو منبسطاً الخ.. ويتم ذلك سواء تحدرت تلك التأثيرات من مجتمع ينتمي إليه القارئ أم مجتمعات معاصرة له، قريبة منه أم بعيدة؛ مما يضع يدنا على جدلية الداخل والخارج، مرة أخرى، تلك الجدلية التي ترى في التأثيرات المذكورة وجهاً من أوجه شخصية القارئ، حالما تفعل فيه ويستجيب هو لها. والطريقة التفكيكية التحليلية ــ في أفقها المنضبط جدلياً وتاريخياً ـ هي التي تسمح، بعدئذ، بتفحص عناصر هذه المؤثرات في شخص القارئ؛ في حين أن الطريقة التركيبية التوليفية ـ في الأفق المعني ذاته ـ تضعنا أمام بنية واحدة، تندمج فيها تلك الأخيرة وتتواحد معها. وإذا ما خصصنا الحديث على صعيد النص الديني الاسلامي (القرآن والحديث المحمدي)، استبان لنا هذا الأخير بصفة كونه نصاً خضع دائماً لاختراقات كبرى أو صغرى أو هامشية؛ تحدرت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المتتابعة والمتداخلة في التاريخ العربي الاسلامي. وتلك الاختراقات أثمر بعضها ــ في حقل هذه الوضعيات وبمقتضى احتياجاتها الايديولوجية والمعرفية ـ عدداً من المواقف السياسية والمذاهب الفقهية والتيارات الفكرية والسلوكات والطقوس الخ..، في التاريخ المذكور.

وجدير بالإشارة إلى أن «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، التي هي حصيلة المندمجين والمتحلقين بصيغ فئات وشرائح وطبقات وأمم الخ.. ضمن نمط أو آخر من العلاقات الاجتماعية الانتاجية، هي ـ في الآن نفسه ـ في عمق الأحداث التي عملت على تكوين هؤلاء؛ مما ينطوي على القول بأن العناصر النفسية «السيكولوجية»

والاخلاقية والجمالية، واللغوية والادبية وغيرها، التي تدخل في تكوين شخصية الباحث أو السياسي أو الفقيه أو المؤمن عموماً، تُملي نفسها على النص «الديني» المقروء، عبْر أقنية الوضعية المذكورة.

إن هذا المعطى، بمجموع عناصره، يسمح لنا بالنظر إلى المقولة المعْنية بمثابتها بنية مفتوحة، تفصح عن نفسها - في حال توجهها نحو نصّ ما - باتجاهات متعددة واحتمالات غزيرة. والمساءلات والإشكالات والمسائل الهامة والتافهة، التي تسهم في عملية صوغ ما تطرحه الوضعية على النص، تفعل ذلك عبْر قناتيْ هذه الأخيرة الكبريَيْن المأتي على ذكرهما توّاً، المعرفية والايديولوجية، أو المعرفية ايديولوجياً والايديولوجية معرفياً.

ان النص الاسلامي الأول «القرآني الحديثي»، والحال كذلك، لا يقف ساكناً أو محايداً حيال قارئه، المتحدر من وضعيات اجتماعية مشخصة معاصرة له أو لاحقة عليه، يتلقّف ما يصدر إليه منها تلقُّفَ متلقٍّ أعزل؛ والموقف نفسه نواجهه على صعيد العلاقة بين ذلك النص وقارئه المعاصر له[1].

لسنا، هنا، على صعيد جدلية القارئ والمقروء، أمام مهمة التفصيل فيها، بقدر ما نحن إزاء عملية استقصاء آلية الفعل المركب والمعقد، الذي يتولد من مواجهة

---

(1) - كان ماكس فيبر واحداً من الذين اهتموا، على نحو خاص ومركّز، بتأثير الفكر الديني في النشاط الاقتصادي. وقد كان من شأن ذلك أن وجّه الانظار إلى علم اجتماع الدين، الذي يطرح أسئلة أساسية استراتيجية حول عملية التأثير تلك. ولعل «نظرية النص»، تسهم - في حال التشديد على طابعها الجدلي التاريخي ويداً بيد مع ذلك العلم - في وضع يدنا على إضاءات دقيقة على مثل السؤالين التاليين، اللذين طرحهما فيبر: هل تنطوي كل أخلاق دينية - مستمدة من نص ديني - على بعض الشفرات والدلالات، التي توجه السلوك في العالم الواقعي، وخاصة السلوك الاقتصادي؟ وإذا كان ذلك صحيحاً أو محتملاً، ألا يترتب على ذلك أن أتباع أخلاق دينية معينة قد يكونون أكبر نشاطاً أو أكثر فاعلية في الحياة الاقتصادية من أتباع أخلاق دينية أخرى؟ (انظر في ذلك: مقدمة في علم الاجتماع - تأليف أليكس إنكلز، ترجمة وتقديم محمد الجوهري وعلياء شكري والسيد محمد الحسيني ومحمد علي محمد، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة 1981، ص67). ويجدر الرجوع إلى كتاب فيبر الأساسي. على هذا الصعيد، وهو:

The Protestant ethic and the spirit of capitalism. Trans. By T.Parsns. Charles Scribners. Sons New York 1958.

الطرفين. فهي مواجهة وإن كانت عوامل انطلاقها ونواظمها الأساسية والحاسمة، في أساس الأمر، كامنةً في بنية القارئ المفتوحة، في كل الأحوال، عبر القناتين المذكورتين آنفاً، فإنها تظل مشروطة، أيضاً، بما يفعله المقروء (النص) من إحداثيات وإثارات وإضاآت في شخص القارئ المتحدر من وضعية اجتماعية مشخصة ما. ومن ثم، فنحن نقف أمام بنيتين اثنتين، كلتاهما تومئ إلى الأخرى، وتخترقها، وتسهم في عملية بنْينتها ضمن حدود العلاقة بينهما. من هذا الموقع وفي ضوئه، تعلن بنية القارئ عن نفسها بمنزلة وضعية مفتوحة باتجاه ذاك( المقروء) ضمن الحدود المشخصة، التي يتحرك فيها القارئ، ويستثيرها هو، ويحرِّض عليها، أو يحرَّض هو عليها، في الحقول السياسية والسوسيوثقافية والاقتصادية وغيرها.

ولكن، إذا كان الحال كذلك، فهل يغدو من قبيل تحصيل الحاصل أن يكون ما يقرأه قارئ لنص ديني، وغيره من نصوص لا تنتمي إلىالعلوم الطبيعية، متحدرٍ من وضعية اجتماعية مشخصة منصرمة، ما هو إلا قراءة ذاتية لأفكاره في هذا النص، بحيث تنعدم احتمالات التواصل التراثي بين السابق واللاحق، اللهم إلا على أساس تراكمات متقطعة ومجتزأة لقراءات متعددة؟ ثم، إذا صح ذلك، ألا نغدو ـ حالئذ ـ وجهاً لوجه أمام قطيعة معرفية (ابيستيمولوجية) وايديولوجية تامة مع السابق، الذي يتحول، والحال كذلك، إلى مشجب نعلق عليه مشكلاتنا الخاصة؟ وأخيراً، حين يُجاب عن هذا وذاك إيجاباً، أفلا يتحول البحث التراثي والتاريخي إلى وهم، أو إلى مداخل وأقنية وربما كذلك إلى أنفاق للبحث في مشكلاتنا المعاصرة ذاتها، ليس إلاّ؟

إن الإجابة عن ذلك السؤال المركب، والإشكالي حقاً، قد يمكن استنباطها من مجمل ما قدمناه. فالنص يمثل **واقعة مادية** حائزة على **موضوعيتها**، التي لا سبيل إلى التشكيك فيها، سواء أقام القارئ معها علاقة أم لم يُقم. وموضوعية هذه الواقعة المادية ـ النصّية ـ لا ترتد إلى بنيتها «اللفظية» وحدها، او «المعنمية» وحدها؛ إضافةً إلى أنه حتى وإن تم الإقرار بالوحدة اللفظية المعنمية لتلك الواقعة وتمّ معه الأخذ تاريخياً جدلياً بالمطلب التفكيكي البنياني (البنيوي) القائم على ضرورة تجنب قراءة

«المعاني» الخاصة بتلك الأخيرة قبل قراءة «ألفاظها»، فإن ذلك سيكون ــ إذا ما أخذ في ضوء المنهج البنياني ـ غير مهيأ للحفاظ على «أصلية» الواقعية النصّية، التي يستعرضها ويقرأها. فهو إذ يعمد إلى تفكيكها عبر قيادتها باتجاه التشظّي والتجزؤ، ويعمل بعد ذلك على إعادة هيْكلتها، فإنه ــ في هذا وذاك ــ يكون قد ضحى بهيكليتها السابقة. ذلك أنه في أثناء عملية التفكيك والتركيب (التهيكل) هذه، التي ينجزها حيال بنيتها، يلح على أوجه منها ويتغاضى عن أخرى. فهو يفعل ذلك لصالح وحدة «البنية الجديدة المركبة»، أي لصالح «بنية» محافظةٍ على سياقها البنيوي الداخلي، ولكنْ منتزعة من سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية، ومن ثم مفتقدةٍ لـ «معنميتها»، التي اكتسبتها عبر تلك السياقات ومن موقع التحادل معها.

إن الأمر نفسه يبرز ــ كذلك ــ بالنسبة إلى القارئ، بمصدره المعرفي والايديولوجي، أي بـ «الوضعية» التي ينتمي إليها ويقرأ في ضوئها. فهو إذا ما أنجز مهمته القرائية، لايسعه إلا أن يقر بموضوعية النص المقروء، الذي يطمح أن تكون اللغة التي يجري التعامل معه بها متسمة بالوضوح والدقة والإنضباط والفاعلية، ولكن ــ كذلك وبالدرجة الأولى ــ بامتلاك قدرة الكشف عن خصوصيته، الدلالية أولاً، أي بالتطابق ـ بقدر أو بآخر ـ مع عملية استنطاق النص. ولما كان هذا الأخير قد نشأ ونما وتبلور، ثم صار وتحول إلى وجه من أوجه التراث (وهو الماضي مستمراً في المرحلة أو المراحل التالية عليه وفاعلاً فيها ومنفعلاً بها على نحو ما) ضمن سياقات احتماعية وتاريخية وبنيوية، فإن «موضوعيته» تغدو حالة من حالات التبنْين المطرد، التي على القارئ أن يلاحقها ويضبطها، ويكتشف فيها مايقود إلى الوضعية الإجتماعية المشخصة؛ مصدر انطلاقه، وكذلك ما يُفضي إلى الوضعيات الأخرى، التي كمنت وراء عملية التبنين تلك. ومع ذلك، يبقى القول صحيحاً ـ في أساس الأمر واحتمالاته ــ بأن عملية الملاحقة والضبط والاكتشاف هذه مشروطة بما تتيحه تلك الوضعية من أدوات معرفية مخترقة

إيديولوجيا ومن إيديولوجيا مخترقة معرفياً، باعتبار منهجي دلالي ما؛ علماً بأن تحقيق ذلك، بصيغ أقرب إلى الدقة والإتساق، قد يكون أمراً متعذراً. فلقد وُضعت أمام افتراضات محذّرة - من نمط ما قدمه التوسير وغيره - مفادها أن حركات الوجود البسيطة، مثل الرؤية والإصغاء والكلام والقراءة، التي من شأنها أن تربط ما بين الناس وآثارهم، قد تُفضي إلى انعدام هذه الأخيرة (الآثار) أو إلى إعادة بنيتها، وذلك بفعل قلْبها في مخارج حلوق الناس.

من هنا، كان «فعل القراءة» أمراً غير بسيط، أي ليس ذا بعد واحد. بل إنه يفرض نفسه بمثابته عملية مركبة ومعقدة بنيةً ووظائف، يقتضي إنجازها جهداً مديداً معمقاً ومدعماً بنتائج واحتمالات الاتجاهات التنهيجية المعاصرة، التي أتينا على ذكرها والتي ما تفتأ تتقدم وتطرح نفسها، من امثال اركيولوجيا العلوم، وانثروبولوجيا الماضي، وعلم الدلالة، وعلم نفس الدين. ونرى أن هذه الأنساق المعرفية من اجل أن تسهم، بجدية وعمق وعلى نحو أولي مفتوح وقابل للمساءلة والتساؤل في طرح اسئلة تحفيزية ناجعة باتجاه تلك القراءة، فإنها ستجد نفسها مدعوة - على الأقل - إلى التعرف من الداخل وبكيفية موضوعية معمقة على منظومة منهجية ربما تتيح لنا - دون معيقات منهجية أو ايديولوجية محتملة - أن نصوغ بيسْر وعبر الحدث نفسه ما نصطلح عليه بـ «قراءة جدلية مركبة». أما هذه فمن شأنها الإمعان في البحث في الروائز (العلاقات) التالية، التي كنا تعرضنا لبعضها في موضع سابق: بين الواقع والفكر، وبين المدلول والدال، وبين الخفي والمعلن، وبين البنية والسياق، وبين الكشف والإقصاء، وبين السابق واللاحق، وبين الداخل والخارج، وبين المشخص والمجرد، وكذلك بين التكون والتطور.

فتلك الروائز - العلاقات لعلها (مع غيرها مما لم نأت عليه) تمثل مداخل خصوصية لتلك «القراءة الجدلية المركبة»؛ خصوصاً وأنها تقدم نفسها بمثابة مقولات منهجية مفتوحة، تستمد مصداقيتها المعرفية والمنهجية من الحدث نفسه،

أي من «القراءة» إياها، منطلقاً ومتناً وناتجاً، علماً بأن النظر إلى النص الديني الإسلامي (القرآني الحديثي هنا)، في ضوء ذلك، يجعل منه **نصاً متصاعداً في عملية التبنين المطّرد**، هذه العملية التي تكتسب، بدورها، طابعاً متصاعداً في سيرورة التركبّ والتعقد. وجدير بالإشارة إلى أن ذلك يصعّب من مهمة البحث التاريخي والتراثي، الذي سيجدنفسه، حالئذ، مدعواً إلى القيام بعملية تحليل وخلخلة للنص المذكور، في صيغته الناجزة وضمن المرحلة المعْنية[1]. أما هذه العملية فتبرز في سياقات ثلاثة، واحدٍ عمودي (اجتماعي)، وآخر أفقي (تاريخي)، وثالث لولبي (تراثي بنيوي). وإذا جاز لنا أن نستضيء بالتوجه الحفْري الفوكوي، فعلينا ـ في مثل هذه الحال ـ أن نقوم باختراقه من هذه المواقع الثلاثة، مجتمعةً ومنفردة، أي من المواقع التي يعتبرها هو زائفة.ولكن ماالذي يتبقى من «التوجه الحفري الفوكوي»،حالئذ؟ لعلنا نجيب عن ذلك بأن مايتبقى هومايتمثل في البحث عما يسميه فوكو «طبقات رسوبية متباينة داخل حقل التاريخ» [2] وفيه.

* * *

إن البحث في مثل تلك «الطبقات الرسوبية» يفصح عن أهمية خصوصية، على صعيد «الخطاب الفكري أو الديني». فهو يسمح باستقصاء «ماوراء

---

(1) ـ يشير أحمد أمين إلى هذه العملية، التي خضع لها «**النص الإسلامي الفاتح**» في البلدان المفتوحة، خصوصاً العراق والشام؛ ولكنه ـ في ذلك ـ لايتحرر من لحظة ميكانيكية «توليفية». فهويكتب أنه حين فتح المسلمون من البلدان مافتحوا، فإن هذه الأخيرة «لم تتجرد من طابعها وعقليتها القديمة، ولكنْ أثر فيها الإسلام أثراً جديداً، فكانت العقلية الجديدة نتيجة العاملين معاً». (أحمد أمين:فجر الإسلام ـ الطبعة التاسعة، القاهرة 1964، ص 171). إن وجه التحفظ النقدي، هنا، ينطلق من أن التأثير الإسلامي في تلك «العقلية» غير الإسلامية إذ مارس دوره وفاعليته، فإنه كان يجد نفسه أمام ضرورة **التحول والتصيّر** إلى أحد أوجه هذه العقلية، وإلى لحظة من لحظات نسيجها؛ مما يضع يدنا على جدلية الداخل والخارج على نحو يُحسم لصالح الأول، أو ـ إذا شئت ـ لصالح الثاني (الخارج) **عبْر الأول**.وبذلك، يمكن تجنب ماقد ينشأ من ثنائية ميكانيكية، على صعيد هذه المسألة.

(2) ـ ميشيل فوكو: حفريات المعرفة ـ ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1987؛ بيروت والدار البيضاء،ص5.

السطوح»؛ معبراً ـ بذلك ـ عن الطموح المعرفي التأريخي إلى استنطاق الخفي والغائب والمغيّب والاحتمالي عبر المعْلن، وإلى تبيّن هذا الأخير في موقعه من تلك الأقنية (الخفي والغائب والمغيّب والاحتمالي).ولكن ذلك كله ـ على أهميته الخصوصية ـ ليس من شأنه أن يلغي «التعددية الفضائية» للحدث التاريخي، أي كون هذا الأخير ذا أبعاد وآفاق متعددة. وقدنضع يدنا على مفارقة فيما يقدمه فوكو، على صعيد تحديده لـ «الخطاب».فهوبعد أن يتحدث عن ضرورة البحث عن الطبقات الرسوبية المتباينة داخل حقل التاريخ وفيها، يعود ـ في صفحات تالية ـ ليعلن عن أهداف «حفريات المعرفة»، كما يراها هو، على النحو التالي، الذي يُطيح بذلك البحث المعلن عنه، أو يشكك في جدواه:

«لاتسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الخواطر والتمثلات والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات؛ بل تحدد هذه الخطابات نفسها...؛ فهي لاتنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة، ولاتعتبره علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر... فحفريات المعرفة، ليست مبحثاً تأويلياً: مادامت لاتسعى إلى اكتشاف (خطاب آخر) يتوارى خلف الخطاب. كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً (مجازياً)».[1]

إن «عمق الطبقات الرسوبية» يغدو ـ والحال كذلك ـ أمراً مفترضاً، على نحوقبْلي، دونما دلالة فعلية، على صعيد الحدث المشخص. إذ كيف يمكن التوصل إلى هذا «الترسّب»، دون **الطريق الذي يقود إليه:** ماقبله ومافوقه وماحوله. فـ«الطبقات الرسوبية» تنطوي، **بما يقود إليها**، على أكثر من خطاب. ويمكن ملاحظة هذا النزوع التجزيئي الفوكوي في ثلاثة أهداف أخرى، يطرحها فوكو لـ«حفريات المعرفة»:

---

(1) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 128

«لاتسعى حفريات المعرفة إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط، بكيفية إتصالية، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بهـا، وبما يلحقهـا... كمـا لاتريد البحث عن النقطة الغامضة التي يلتقـي فيهـا الفـردي بالإجتمـاعي ويتشـابك أحدهما بالآخر..، حتى في الوقت الـذي يتعلـق فيه الأمـر بمحاولـة ردّه إلى سياقه العام وإلى شبكة الأسباب والشروط التي تحدده.. لـذا، فالإلحـاح علـى دور الـذات المبدعة، واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لاتقر عليه حفريات المعرفة.

لاتسعى حفريـات المعرفـة، أخيراً، إلى إبـراز مـافكر فيـه البشـر ومـاأرادوه أو شـعروا بـه أو رغبـوا فيـه، في اللحظـة الـتي كـانوا يصوغـون فيهـا خطابـاتهم.. إن حفريات المعرفة، ليسـت شـيئاً أكـثر مـن كتابـة ثانيـة: أي تحويلاًمنظمـاً لمـا كتـب لايتعدى الشكل البرّاني»[1] .

إن النزوع **التجزيئي والتجريدي** للخطاب يفصح عن نفسـه، كمـا يبـدو مـن النص السابق، بأربع صيغ، أو لنقلْ بأربعة ميول:

1) ميل لإقصاء البعد العُمقي، وذلك ببعثرة «البنيـة» ومـايتصل بهـا مـن عمليـات ومجار وقنوات وعلاقات أفضت وتفضي إلى بنْيتها، بمثابتها مشروعاً مفتوحاً.

2) ميـل للإطاحـة بـالبعد التـاريخي باسـم لحظـة (هـي الانفصـال)، تفقـد مسـوغها الماهوي إذا أُلحّ عليها لذاتهـا وإطلاقـاً، أي بمعـزل عـن (الإتصـال): إن تضخيـم التركيب على حساب التحليل (التفكيك) يقود إلى مفهـوم «القطيعـة التاريخيـة» التامة.

3) ميل لاستفراد «الفردي - الجزئي» بتحطيـم علاقاتـه مـع «المجتمعـي ـ الكلـي»، تلك العلاقات التي إذ تكون في طور الفعل، فإنها تدخـل فاعلـةً علـى نحومباشـر فيه (في الفردي): إن الفردي يتبنْين **دائماً ملوّثاً** بالمجتمعي؛ ومن ثم، كيف تنتزع

---

(1) ـ المرجع السابق نفسه مع معطيات المذكورة ـ ص 128 ـ 129.

الإبداع من مُبدعه، والذات من موضوعهـا ! نعـني هنـا، كيـف **نتمثـل ونـدرك ونعرف** قطعة من العملة بواحد من وجهيها!

4) ميل لتشْطية الخطاب إلى «برّاني» و «جوّاني»، بحيث نُقصي، ثانيةً، عن «الخفيّ مُعلَناً» وعن «المعلن خفياً»؛ مما قد يضعنـا أمـام صيغـة مـن صيـغ الموضوعانيـة الظاهراتية القائمة ـ ضمن أمور أخرى ـ على استبعاد النظـر الجـدلي إلى الحـدث التاريخي والاجتماعي والتراثي.

ورغم ذلك وبعده، يقرر فوكو مايدعو إلى الاستغراب:

«لم أرفض التاريخ، بل قطعت الطريق أمام مقولة عامة وفارغة ألا وهي مقولة تبدل الأحوال لأشد على التحول ذي المستويات المختلفة»[1].

كيـف لم يرفـض فوكـو التـاريخ، وهـو الـذي أعلـن أن مـن أهـداف «حفريـات المعرفة» ألاّ تسعى إلى استكشاف «مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط، بكيفية اتصالية، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها» (انظـر الشـاهد المـأتي عليه)؟! إن هذا الموقف «التجزيئي والتجريدي» هو الذي سهل لفوكـو أن يعلـن عمـا سماه «مفارقة تطبع مفهوم الانفصال: فهو أداة البحث وموضوعه في نفس الوقت».[2]

وبذلك، يغيّب «المتصل» نهائياً من دائرة «البحث وموضوعه». أما ماواجهنـاه، بدايةً، لدى فوكو بالصيغة الجريئة والواعدة، صيغة البحث عن «طبقات رسوبية متباينة داخل حقل التاريخ»، فيفقد جدواه وتحفيزه البحثي المحتمل، حين نراه يتحـول ـ على يديه ـ إلى «وصف للشكل البرّاني»: إن حفريات المعرفة ليست أكثر من كتابـة ثانيـة: أي تحويلاً منظماً لما كُتب، لايتعدى الشكل البرّاني؛ومن ثم، فـإن «التـاريخ اليـوم هـو الذي صار يتسم بالحفريات وينزع بالوصف الباطني للنصب الأثرية».[3]

---

(1) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 182.

(2) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 10.

(3) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 9.

إن هذا الموقف الفوكوي يقدم دليلاً باهراً على أن الكثير من العناصر الهامة، التي تكتشفها مناهج أو - ربما بصورة أدق - طرائق معاصرة، قد تتعرض للضياع إن لم تتلقف من المنهج **الجدلي التاريخي** المادي، فيقمّشها، ويعيد بناء نسقيتها على نحو يسهم على الأقل في الحفاظ على إمكانية جعلها فعلاً خصباً مخصباً، على صعيد البحث المعني. والحق، إن النظر إلى النص القرآني الحديثي في ضوء «حفريات المعرفة» الفوكوية، أي الميتافيزيقية (التجزيئية)، من شأنه أن يحرمنا من الإمكانات التحفيزية البارزة، التي تنطوي عليها مقولة «الطبقات الرسوبية المتباينة داخل حقل التاريخ»، وأن يعقّد - من ثم - عملية تفكيك الخطاب القرآني الحديثي.

وإنه لذو أهمية بالغة أن يكون «ميخائيل باختين» قد «اكتُشف» مع مطالع الستينات، في كتابه التأسيسي «الماركسية وفلسفة اللغة»، من قبل النقاد الغربيين (الفرنسيين)، وذلك في سياق اكتشاف هؤلاء للشكلانيين الروس.ومع هذا الكشف، تتالت النصوص الباختينية، التي وضعت النقاد أمام معطيات جديدة (مثل: شعرية دستويفسكي. وقد ترجمه إلى العربية جميل نصيف التكريتي ـ دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1986).وجدير بالنظر أن الباختينية حفزت على ولادة مفاهيم ومقولات جديدة، على أيدي باحثين غربيين، قد تنطوي على إمكانات تحفيزية وإخصابية ذات آفاق بعيدة، على صعيد مانحن بصدده. يبرز من هؤلاء الباحثة الفرنسية جوليا كريستفا، التي عملت منذ منتصف السبعينات على صوغ نظرية «التناص». ونحن نرى أن ذلك كله قد يكون ذا أهمية خاصة، على صعيد البحث في النص القرآني بنيةً وقراءةً.

فعلى العكس مما فعله فوكو، حين انطلق من مفهوم «الإنفصال» وانتهى إليه، على صعيد دراسة «الخطاب»، يمحور باختين بحثه لعلاقة اللغة بالمجتمع؛ حيث ينظر إليها من موقع «جدلية الدليل اللغوي كمفعول للبنيات الإجتماعية». وبهذا، فهو يعالج عملية «التحدث» من خلال مايطلق عليه «التفاعل اللفظي»، في سائر أنماط الخطاب اللغوي. أما مايتحدث عنه باختين تحت حدّيْ «الحوارية» و«التداخل

النصّي» فينبني ـ عنده ـ على ذلك التفاعل، ويكتسب آفاقه واحتمالاته [1]. ويعلن باختين أن الفكرة الرئيسة لبحثه كله تكمن في

«**الدور المنتج والطبيعة المنتجة للتحدّث**»[2].

وينطلق، في ذلك، من أن كل نتاج إيديولوجي (دلائلي) «ينتمي إلى واقع (طبيعي أو مجتمعي)، مثله في ذلك مثل أي جسم مادي، سواء كان أداة للإنتاج أو منتوجاً للاستهلاك، لكنه، فضلاً عن ذلك، وعلى النقيض منهما، يعكس ويكسر واقعاً آخر خارجياً، لأن كل ماهو إيديولوجي يتوفر على **مرجع**، ويحيل إلى شيء مايقع خارجه، أو بتعبير آخر: إن كل ماهو إيديولوجي دليل. **ولاأيديولوجية بدون أدلّة**»[3]. ومن ثم، فإنه «يوجد إلى جانب الظواهر الطبيعية، والأدوات التقنية، والمنتوجات الاستهلاكية، عالم خاص هو عالم الأدلّة... إن لكل ماهو إيديولوجي قيمة دلائلية (سيميائية)»[4].

وهذا يفضي إلى «**أن الوعي نفسه لايمكنه أن ينبثق ويترسخ كواقع، إلا بواسطة التجسد المادي في الأدلة**.. إذ لايصير الوعي وعياً إلا حينما يمتلىء بمحتوى إيديولوجي (دلائلي) ولايتحقق له ذلك، بالتالي، إلا داخل سيرورة التفاعل المجتمعي»[5].

ويتناول باختين المسألة من موقع العلاقة بين البنية التحتية والأخرى الفوقية، فيضع القواعد المنهجية التالية:

«1) **عدم فصل الإيديولوجيا عن الواقع المادي للدليل** (بوصفه في مجال الـ ـ وعي

---

(1) ـ ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة ـ ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1986، ص6 (التقديم).

(2) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 16.

(3) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 17.

(4) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 19.

(5) ـ المرجع لاسابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 20.

ـ أو أي دائرة شاردة وغير معرّفة).

2) **عدم فصل الدليل عن الأشكال المحسوسة للتواصل المجتمعي..**

3) عدم فصل التواصل وأشكاله عن قاعدته المادية»[1] .

ويقودنا باختين إلى رفض «نظرية التعبير»، التي تستند إليها الذاتوية الفردية، مفضياً بنا إلى القول بأن

«**المركز العصبي لكل تحدث، ولكل تعبير، ليس داخلياً ولكنه خارجي: إنه يقع في المحيط المجتمعي الذي يحيط بالفرد**، ولاينبع من الداخل، من الجهاز العضوي (الفيزيولوجي...)»؛ ومن ثم ـ وهذا ذو أهمية خاصة ـ «فإن التحدث الوحيد (الكلام) ليس بواقعة فردية بتاتاً»[2] . وعلى هذا، «فقوانين التطور اللّسْني، في جوهرها **قوانين اجتماعية**»[3] .

إن تلك الأطروحة الباختينية تفضي ـ إذا وضعناها في سياق مالحن بصدده وعبر خطاب ضمني ومعلن حول علاقة الدّال بالمدلول ـ إلى أن مفهوم «الإنفصال» الفوكوي ليس من شأنه أن يقودنا إلى تقصي الخطاب القرآني الحديثي في إوالياته (آلياته) الكامنة فيه؛ كما أنه غير قادر على الحفاظ على تحقيق المطالب، التي تضعه أمامنا المقولة الفوكوية ذاتها حول دراسة «الطبقات الرسوبية المتباينة داخل حقل التاريخ». فهو يضعنا أمام «**صفر مطلق**»، يُعتبر الواحد والمائة، في آن.ومن ثم، فإن الخطاب الفوكوي، الذي يقوم على الإنفصال، ينطوي على مفارقة يستحيل تجاوزها من موقع «منهجية الانفصال» ذاتها: إنها الزعم بوجود خطاب فكري أو أدبي أوديـي يُقر بـ «اجتماعيته وتاريخيته»، **ولكنْ دون** أن يتموضع اجتماعياً وتاريخياً! وهذا يتضمن القول بأن فوكو وإنْ أقر بالبعد العمودي، أي بما يبدو أنه

---

(1) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 33.

(2) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 127.

(3) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 134.

تموضعٌ اجتماعي للخطاب، فإنه لايستطيع أن يحافظ على هذا «التموضع»، في الوقت الذي يرفض فيه النظر إليه (أي التموضع الاجتماعي) متموضعاً تاريخياً، أي منبسطاً أفقياً؛ هذا مع الإشارة إلى أن هاتين الصفتين من التموضع لاتجسّدان بعدين متجاورين أو متوازيين، بقدر مايفصحان عن شبكة وسيعة من علاقات التقاطع والاختراق والتواشج. وهذا يبرز، خصوصاً، حين يفضي ذلك إلى صيغة أخرى من التموضع، وهي الصيغة التراثية، أي تلك التي تتبلور بشبكة مركبة من الاتجاهات اللولبية الحلزونية.

وجدير بالاهتمام الخاص المفهوم الذي استنبطته جوليا كريستفا من النظرية الباختينية حول «الحوارية - تعدد الأصوات»، وهو مفهوم «التّناص». فإذا كان باختين قد ألح على أن أي خطاب يمثل نقطة تحاور إيجابي بينه وبين خطابات سابقة عليه ومعاصرة له[1]، بحيث لايمكن للباحث أن يُعمل نظره فيه إلا وفق هذه «التعددية»، فإن جولياكريستفا أوصلتنا إلى أن «التناص» إنما هو «تقاطع عدة خطابات وردت في نصوص مختلفة داخل نص ما»[2].

أما بارت Barthes، الذي يرى في كل «نص» تناصّاً، فيعلن عما يمكن أن يطيح بهُوية النص لصالح تجمّع نصوص (أو شواهد) متعددة بهويات متعددة، وذلك حيث يرى أن النص، أي نص، إنما هو عبارة عن نسيج من استشهادات سابقة[3].

* * *

وإذا تناولنا القرآن والحديث، بمثابتهما نصيّن أو نصاً، فإننا نلاحظ أنهما يحيلان

---

(1) - انظر كتاب باختين المذكور آنفاً:شعرية دستويفسكي - المعطيات المقدمة سابقاً : «الخطاب المروي خطاب في الخطاب، وتحدُّث في التحدث (قول في قول)، لكنه، في الوقت ذاته، خطاب عن الخطاب وتحدث عن التحدث - ص 155»؛ « إن مـاقدر للتحدث وللشخصية، من مصير في اللغة، يعكس المصائر الاجتماعية للتفاعل اللفظي، وللتواصل اللفظي الإيديولوجي في تياراتها الأساسية - ص 213».

(2) - ضمن تقديم جولياكريستفا لأعمال باختين في مجلد «نقد» الفرنسية عام 1968.

(3) - انظر: رولان بارت - نظرية النص (ضمن مجلة: العرب والفكر العالمي: عدد 3 عام 1988، ص 96).

إلى ماقد يكون عصيّاً على ضبط النصوص السابقة عليهما والمعاصرة ـ باطراد ـ لهما. ولكن هذين النسقين الدينيين ماكانا، منذ البدء، نصّين مكتوبين، بل مرّا، كلاهما، بمرحلة القول الملفوظ، المتداول شفهياً عن طريق «العنعنة». وهذا يعني أنهما خضعا لعملية مركبة، نقلتهما من حالة **الخطاب الحر المرسل** إلى حالة **الخطاب المنصّص المفقّه** (المكتوب)، مما يُفضي بنا إلى مواجهة السؤال الإشكالي التالي:

كيف لنا ـ في تلك الحالة الأولى من الخطاب الحر المرسل ـ أن نتبين ماحدث، على صعيد عملية التناسج والتوالد، التي اخترقت النسقين المعْنيين، وعبرت، في الآن نفسه، عن سياق تبنْينهما وفق علاقتيْ الداخل والخارج والخفي والمعلن، اللتين تتأسسان ـ هنا ـ على جدلية الحضور (حضور الخطاب الدال) والغياب (غياب الدلالة التي ينشئها متلقّي الخطاب أثناء فعل السماع والتلفظ والتفكر)؟هذا **أولاً**، وفي حقل القول الملفوظ (الخطاب الحر المرسل). أما **ثانياً**، وفي حقل انتقال هذا القول الأخير إلى نص مفقّه (الخطاب المكتوب)، فإن السؤال الآخر التالي يبرز ملحاحاً بأهمية خاصة: مالذي **افتُقد**، وما الذي **اكتُسب**، في سياق تحول ذلك الخطاب إلى هذا الخطاب؟ **وثالثاً** وأخيراً، يفصح السؤال التالي عن نفسه: ماالنتائج التي قد تواجهنا، في حال تناول ماقد يعترضنا من التضاريس والإحداثيات والتدقيقات والإضافات والتصحيفات والإختراقات الإيديولوجية والتنسيقات والتحقيقات المعرفية، التي يُعتقد أنها رافقت عملية جمع القرآن وكتابته (حتى القرن الحادي عشر الميلادي)[1] ، وكذلك في حال محاولة ضبط «الحديث النبوي»، القائمة حتى الآن؟

وكما هوملاحظ من المشكلات، التي تطرحها الأسئلة السابقة، فإن هنالك شيئاً من الخصوصية لكل منها تطبع بطابعها أنماط الأجوبة المحتملة عليها. ومع ذلك، هنالك

---

(1) ـ انظر حول هذا التحديد الزمني: هنري ماسيه ـ الإسلام ـ ترجمة بهيج شعبان، منشورات عويدات (زدني علماً)، علق عليه وقدم له مصطفى الرافعي ومحمدجواد مغنية، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية 1977، ص 110.

مايجمع بينها، ويجعل منها موضوع بحث مشترك للأنثروبولوجيا (علم الإناسة)، التي يمثلها شتراوس ـ في موقفها من العلاقة بين الطبيعة والثقافة ـ، وكذلك لنظرية التناص (دون إغلاق الباب أمام أنساق معرفية أخرى). ولعلنا نلاحظ أن رأي دريدا Derrida حول «الكتابة» و«القول الملفوظ»، أو الخطاب المفقّه المكتوب والخطاب الحر المرسل، يمكن أن يوضح مانحن بسبيل إيضاحه، وإنْ على نحو السلب.

إن دريدا يرفض مايراه جان جاك روسو من أن الكلام (الملفوظ) Speech أو Sprechen هو الحالة المتوافقة طبيعياً مع اللغة، ومن أن الكتابة إنما تأتي لتحاصر الطاقة الكلامية وتحد من شموليتها وتلقائيتها (هذا بغض النظر عما لم يقله روسو من أن الكتابة إذ تأتي، فإنها تغدو قوة مادية وفكرية وروحية ـ على الأقل في مراحل تاريخية باكرة ـ في أيدي نخبة متعلمة كاتبة، تعمل على ضبط «كلام العامة» من مواقعها وعن طريق أقنيتها)[1]. ومن رأي دريدا أنه مع تصرّم «الصرخة البدائية» للبشر، تنطلق الكتابة باتجاه اللغة لتتقمصها ـ مع الإشارات والضوابط الخاصة بالبنية المنطقية ـ، وتغدو، معها، وجهين لموقف واحد. ومن هذا الموقع، ينظر دريدا إلى ماتطرحه الانثروبولوجيا الشتراوسية، على هذا الصعيد. فهذه ترى أن «الكتابة» تفسد العلاقة بين الطبيعة والثقافة، وتتدخل ـ على نحو خاص ـ من أجل إفساد البنية الذهنية للبدائيين. ومرة أخرى، يواجه دريدا هذه الأطروحة، في ضوء تأكيده على العلاقة الماهوية، غير الطارئة، بين الكتابة واللغة. فهو يعلن أن تلك (الكتابة) لاتمثل بالنسبة إلى هذه (اللغة) وضعية خارجية، مقحمة فيها من خارج؛ مما يشي ـ حسب رأيه ـ بما هو في حالة ضمنية مُضمرة، أي بـ«الكتابة» بمثابتها إمكاناً مكبوتاً في اللغة، وذلك على نحو يُفضي ـ قطعاً ـ إلى الأطروحة الدريدويه المركزية، وهي: لاشيء خارج النص، أو بمعزل عنه.

ولعلنا نستنبط مما سبق الفكرة المحورية التالية، ذات العلاقة بما نحن في سبيل

---

(1) ـ انظر حول مايتصل بما طرحه دريدا، على هذا الصعيد: الفصل الثاني من
Christovre Norice - Deconstruction: Theory and Practice (New Accents) Methuen, London, 1983.

البحث فيه، قرآنياً حديثاً، تلك هي أنه علينا ـ بحسب دريدا ـ أن نتعامل مع القرآن والحديث المحمدي ـ في صيغتهما القولية الشفهية ـ وكأنهما نصّان «نُصّصا» **قبل** أن يدخلا حيّز المعارك الكبرى والصغرى، التي قامت في سياق تنصيصهما، أي كتابتهما؛ وهذا ـ فيما يبدو ـ خُلف منطقي وتاريخي. ومن جانب ثان، نواجه الفكرة المحورية الأخرى، وهي أن عملية التنصيص «الكتابي» للنسقين الدينيين المذكورين لم تكن ـ بحسب الأنتروبولوجيا الشتراوسية ـ إلا تقحماً فظاً في بنية ذينك الأخيرين، ومن ثم خروجاً على طبيعة العملية السّرْدية الحرة، لدى المجموعات البشرية المتنوعة ثقافياً واتنياً. وهذا الرأي وإنْ انطوى على الإشارة إلى أن الكتابة، إذ تنشأ فإنها تحاول أن تلفّ على «القول» وتدور، لتجعله مرتبطاً بعجلتها، وتفرض عليه قنواتها للتعبير عن نفسه، إلا أنه يُغفل أن الكتابة هي نفسها تجسيد لمرحلة نوعية في تاريخ عملية التبنْين الإنساني، وأنها ــ بالتالي ــ تعميق لفضاءات الكلام (الخطاب الحر المرسل) واستشراف لآفاق واحتمالات وحقول أخرى له.

إن ذلك، مجتمعاً، من شأنه الإسهام في وضع يدنا على ماقد يمثل صيغة أولية للأجوبة عن الأسئلة الثلاثة السابقة: إن عملية التناسج والتوالد المركبة، التي تمت بين القرآن والحديث النبوي بصفة كونهما خطابين حُرّين مُرسلين، اكتسبت طابع التخاطب الجدلي، بحيث إن الطرف الثالث بينهما ـ وهو المحدِّث والمتحدث ـ كان يقيم علاقته معهما عبر استنباط دلالتهما واستجلابها وتحويلها إلى بنية كلامية جديدة. فإذا كان الخطابان المعنيان قد مثلا الخطابين الحاضرين الدالّين، مع غياب الدلالة أو الدلالات، فإن المحدّث والمتحدث هما اللذان يستجلبان هذه الدلالات ويستحضرانها، عبر التوغل فيهما بنيوياً ووظيفياً. ومن ثم، فالخطابان إياهما ماإنْ يغادرا عتبة تكونهما الأولي عبر منتجهما، حتى ينخرطا في عملية تفريخ (تناسج وتوالد) مفتوحة، عبْر المحدث والمتحدث بهما وعنهما، أي عبر الشخصيتين اللتين إذ تفعلان ذلك، فإنهما تنتجان دلالات جديدة لهما، وتعيدان إنتاجها بصيغ مفتوحة مطردة. أما هذه فقد قادت ـ في الحالات الأعم ــ إلى توطين الخطابين في بؤرة إجتماعية جديدة، أو إلى

منحهما مواقع توّطن أكثر شمولاً وفاعلية. وهذا من شأنه الإفضاء إلى «خطاب على خطاب»، أو إلى «قول على قول»[1] .

وإذا مااتجهنا صوب مرحلة **الإنتقال** من الخطاب الحر المرسل إلى النص المفقّه، فإننا نلاحظ أن ذلك - في صيغة النص المفقه - يقود إلى افتقاد مايلازم الخطاب الحر المرسل غالباً من دفق الحديث (القول) والشحنات المفعمة فيه بدلالات ثرّة وبفضاءات مفتوحة. ولكنه - من طرف آخر- يضعنا أمام بنية نصية (مكتوبة)، تعادُ كتابتها دلالياً مع كل قراءة جديدة لها. ومن هنا، تتتالى عملية «التناص الدلالية»، سطحاً وعمقاً؛ مما يسمح لمقولة «نص على نص» أن تفصح عن نفسها، يداً بيد مع تعاظم حوارية مفتوحة مابين النص وقارئه. وهذا، بدوره، يسهم في تكوين «تعددية القراءات» لنص واحد (هو - في حالتنا - النص القرآني الحديثي). وقدوضع عبد القاهر الجرجاني يده على هذه التعددية الجدلية، حين أعلن أن اللفظ «يدل على معناه الذي يوجبه ظاهره،ثم يعقد السامع من ذلك المعنىعلىسبيل الاستدلال معنىثانياً»[2] . ولعل ذلك - مع غيره - يضيء تلك العملية المعقدة: التي نوهنا بها سابقاً، وهي نشوء تضاريس وإحداثيات وتدقيقات وإضافات وتصحيفات واختراقات إيديولوجية، وكذلك تحقيقات معرفية، في سياق تجميع القرآن وتحويله إلى نص، وضبط «الحديث النبوي» قولاً ونصاً.

ولابد من التنويه المحوري بأن وراء ذلك كله كمنت الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، بإوالياتها الإيديولوجية والمعرفية، على نحو صريح معلن عنه أحياناً، وبصيغ خفية أو مغيّبة أو مسكوت عنها في غالب الأحوال، وذلك بطريقة التجادل مابين الواقع والفكر أو الواقع مفكّراً والفكر محفّزاً للواقع ومحرضاً. فهذه الوضعيات تدخلت في المراحل الثلاث المأتي عليها، مرحلة الخطاب الحر المرسل للقرآن والحديث، ومرحلة الإنتقال من الخطاب الحر المرسل إلى الخطاب المنصّص

---

(1) - انظر ثانية: باختين - الماركسية وفلسفة اللغة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 155.

(2) - عبد القاهر الجرجاني:دلائل الإعجاز - تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة 1984: ص 262.

المفقّه، ومرحلة التنصيص والتخصص فيه دون التخلص نهائياً من المرحلتين السابقتين. نضيف إلى ذلك أن شبكة من عمليات التجادل مابين الداخل والخارج أو الداخل خارجاً والخارج داخلاً، ومابين التواصل والتفاصل أو المتصل منفصلاً والمنفصل متصلاً، ومابين المدلول والدال أو المدلول دالاً والدال مدلولاً[1]، ومابين السابق واللاحق أو السابق لاحقاً واللاحق سابقاً، نقول، إن شبكة من هذه العلاقات كانت ـ ومازال ـ تفعل فعلها (مع عوامل أخرى محتملة) في صوغ أنماط الخطاب الحر المرسل وحركة التخاطب بينهما، وكذلك في صوغ أنماط النصوص (القرآنية الحديثية والإسلامية الفقهية إلخ..)، وحركة التناص بينها.

* * *

حاولنا، فيما سبق، معالجة العلاقة الدلالية الناظمة القائمة فيما بين الإسلام بمثابته نصاً (دينياً) من طرف، وبين المصادر الموضوعية والذاتية لقارئه من طرف آخر. ومن هذا الموقع، بدا ويبدو ـ ضمناً على الأقل ـ أن مايمارسه القارىء مع هذا النص يجعل منه (من هذا الأخير) **قضيته أولاً** ومن حيث الأساس، أي قضية القارىء ذاته؛ مما يظهر **الموضوعية** حيال النص من حيث هي مسألة أقل مايقال فيها انها ذات طابع إشكالي. أما هذه الأخيرة ـ وقد أتينا على معالجتها جزئياً في موضع سابق ـ فتظهر عبر التساؤل التالي: إذا كانت كل قراءة للنص الديني الإسلامي تعبيراً خاصاً عن الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تكون المرجعية لمن يقوم بها، باحثاً فرداً كان أم مجموعة عمل بحثية أم تياراً فكرياً، فهل يتضمن ذلك الموقفُ الاستنتاج بأن بحثاً في النص المذكور لايمكن أن يُعلن الزعم بتحقيق مطالب الموضوعية في البحث التاريخي أو التراثي؟

---

(1) ـ ننطلق، هنا، من أن العلاقة بين «الدال والمدلول» تنطوي على مصداقية معرفية منطقية، باعتبار ما أولي. وأما مايراه بعض الباحثين من أن تلك العلاقة تقوم على «اعتباطية اصطلاحية»، فقد يتأتى من احتمالات ظهور تلك «المصداقية» بصيغ مامن المداورة والتخفية والإلتواء؛ مما يضع الباحث أمام مهمة تقصّي العلاقة المذكورة على نحو لايواجهه في إطار المعرفة البسيطة لموضوع ما. (انظر مناقشة الجمعية الفلسفية الفرنسية لمفهوم «الرمز» بتاريخ 7 أيار 1918).

لعلنا نشير - في إجابتنا عن ذلك عموماً - أن البحث التاريخي والتراثي في النص الديني (الإسلامي من ضمنه) هو بحث يقوم على طرفين إثنين، لايقف الواحد منهما - وهو الباحث - محايداً أو متحايداً إزاء الآخر - وهو موضوع بحثه -. فالباحث المعني إذ يشرع، بوصفه باحثاً ومن ثم قارئاً، في ضبط العلاقة بينه وبين «موضوع بحثه»، يجد نفسه أمام نص يوجه خطاباً إليه (أي إلى الباحث)، مثيراً فيه ومحرّضاً ومحفزاً إمكاناته التفكّرية، ولكن كذلك توجهاته وهمومه الإيديولوجية العامة والخاصة (من نوازع عاطفية وجمالية وجنسية وأخلاقية وسياسية وغيرها)؛ مما يجعل بؤرة النظر إلى النص متمحورة على وضعية قائمة في خارجه. بل إن هذا النص المعني (الإسلامي - القرآني الحديثي) استطاع - طرداً مع تعاظم هيبته الدينية القداسية - أن يفرض نفسه على قرائه المؤمنين، بالصيغة التي أرادها، ولكن بالحدود المحتملة التي قدمتها الحوامل الاجتماعية المطابقة جدلياً. نعني بهذا أن النص القرآني الحديثي فرض - في ضوء ذلك - جواً نفسياً عاطفياً محدداً على قارئه، ضمن تلك الحوامل، حتى قبل قراءته: أن يكون قلبه (الداخل) صافياً لله، وأن يكون جسده (الخارج) نظيفاً (طاهراً - متوضئاً) . فـ «الداخل» و«الخارج» يمثلان - هنا - شرطاً للدخول إلى العالم القرآني.

وقد تناول الفقيه والفيلسوف الغزالي ذلك على نحومفصل ومستفيض، حين تحدث عن «قراءة القرآن» بمثابة «أصل خامس» من الأصول الخاصة بـ «الأعمال الظاهرة»، مانحاً ذلك أهمية خاصة قصوى؛ مفضياً - بذلك - إلى تعميق الصلة الروحية بين القرآن وقارئه، تلك الصلة التي تتحرر من كل مشروطية إلا مايصب في قداسة النص الديني المعني.[1] وهذا، بدوره، جعل القرآن يتجه، بقوة، إلى الإيحاء

---

(1) - في كتابه «كتاب الأربعين في أصول الدين» - المكتبة الأهلية ببيروت، ص 37 - 44، يتكلم الغزالي ضمن «الأصل الخامس» عن أن «لقراءة القرآن آداباً ظاهرة وأسراراً باطنة. أما الآداب الظاهرة فثلاثة: الأول: **أن تقرأه باحترام وتعظيم**... الثاني: **أن تتشوق في بعض الأوقات إلى أقصى درجات الفضل فيه**... الثالث: في مقدار القراءة وله ثلاث درجات... وأما الأسرار الباطنة فخمسة: الأول: **أن تستشعر في أول قراءتك عظمة الكلام**... الثاني: **أن تقرأ بتدبّر معانيه**.. الثالث: أن تجتني في تدبرك ثمار المعرفة من أغصانها... الرابع: أن تتخلى عن موانع الفهم... الخامس: أن لاتقتصر على اقتباس الأنوار، بل تضيف إليها اقتباس الأحوال والآثار».

للمسلم، الذي يسمعه أو يسمع شطراً منه، حتى وإن لم يقرأه ويعدْ إليه، أن يحيل نفسه إلى مرجعية دينية قداسية، (هي القرآن ذاته)، من شأنها أن تُلغي - مسبقاً - أي ميل من ميول الشك والارتياب. وأخيراً استطاع النص المعني أن يهيمن على قارئه المؤمن - لغوياً وأسلوبياً بفعل تصور الإعجاز القرآني المقدَّم من موقع أن لغة القرآن هي لغة الوحي وأن علاقة اللغة بالفكر هنا تتجلى بعيداً عن أي سياق تاريخي[1] - حتى قبل أن يقرأه (يرتله)، بحيث إن ماقد يظهر لهذا القارىء من إشكالات لغوية تأويلية (وحتى تفسيرية) يُعلّق ويُبعد كمظهر من مظاهر القصور في فهمه (وربما أحياناً في إيمانه)؛ **وتظل «القراءة» آخذة مجراها**. ولعل الشافعي - وهو أحد كبار الفقهاء المفقّهين - يقدم في شخصه مثالاً حياً على تلك اللحظات الثلاث المنطلقة من النص إلى قارئه. فجواباً على سؤال وجه إليه حول «آية الاستواء على العرش»، يقول بوضوح ومن موقع «اتهام النفس الأمّـارة» في التطلع إلى «إدراك» ماهو في حقل «اللاّمُدرَك»:

«آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك»[2].

وحيث كان الأمر كذلك، فإن النص القرآني الحديثي عمل - على نحو قد يبدو خفياً **وبالتواطؤ مع** الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي عاش فيها المؤمنون وانطلقوا منها - **على اختيار قرّائه** وطرح خياراته الستراتيجية عليهم، سواء ماتصل منها بالبنية اللفظية أو الأسلوبية أو المعنمية. وتأسيساً على ذلك وفي ضوئه، بدت عملية استجرار واستنباط الدلالة من النص، على يد القارىء، متطابقة مع احتياجات الدّال (النص المذكور) وآفاقه واحتمالاته. وهذا ماعبّد الطريق أمام الاعتقاد السلفوي الماضوي، المنطلق من أن العلاقة بين النص وقارئه ذات بعد

---

(1) - انظر مع المقارنة: محمد أركون - إسلام الأمس والغد (ضمن: الإسلام،الأمس والغد - المعطيات المقدمة سابقا،ص146).

(2) - ضمن حاشية لحمد الحامد في كتاب: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام محمد بن حنبل - حققه وقدم له محمد فهر شققه، حماه (دمشق) 1967، ص 78.

مباشر وغير متوسّط، أي إنها تتم بعيداً عمّا لأيشار إليه أساساً على المستوى النظري، وإنْ عيش واقعياً واعتُرف به من حيث هو كذلك، وهو الوضعية الاجتماعية المشخصة. فلقد جسدت هذه الأخيرة **النص المغيَّب** في ردهات الوعي السلفوي المعْني، الذي امتلك سلطة نصية هائلة في أوساط واسعة من المؤمنين. ولكن هذه السلطة افتقرت إلى ميزات اللّعب الذكي على الوضعية الاجتماعية المشخصة.ونعني بذلك أن الوعي السلفوي المذكور ليس ـ في أساسه ـ وعياً نظرياً يوظف مقولة ذلك النص المغيب بصيغة واعية ما، وعلى نحو يُبقيه مغيّباً. وهنا، أي في تلك الصيغة اللاواعية، فدتكمن قوة الخطاب السلفوي ـ ومعه النص الديني المقروء سلفوياً ـ: **إن إبقاء السّتر مُسدلة على الأصول الاستراتيجية لذلك الخطاب**، المتمثلة بالوضعية الاجتماعية المشخصة، يجعل منه في أعين المؤمنين خطاباً متطابقاً مع «الحقيقة» **الناجزة**، أي ذا بعد يجبّ التاريخ، إذ يجيب عن مشكلاته كلها، على نحو قبْلي، دون الخضوع لحيثياته ومساءلاته خضوعاً بنيوياً مطرداً، وفق واقع الحال.

ولكن تلك الأصول الاستراتيجية تبقى ـ **مع ذلك** ـ وراء الخطاب السلفوي. بل لعلنا نقول ـ وهذا نمط مثير من المفارقة التاريخية والمنطقية ـ، إنه بفضل الأصول المذكورة ذاتها استطاع الخطاب المذكور أن يكون ماهو عليه، وأن يظهر ـ كذلك ـ بتلك الصورة في أعين المؤمنين. ولكن الأصول المعنية لاتكمن وراء الخطاب السلفوي وحده، وإنما هي قاع خفي أومعلن وراء كل القراءات الدينية للنص القرآني الحديثي.ولعل هذا المعطى هو الذي يكمن وراء كون تلك الأخيرة كلها تمتلك مشروعياتها الإجتماعية والتاريخية والتراثية؛ إضافة إلى أنها تمتلك شرعيتها النصية المستنبطة من انتمائها ـ على نحوما ـ إلى «النص الأم».فهي، جميعاً، تلتقي في هذه المعجمية العمومية، التي تنطوي على ماتنطوي عليه من علاقات سياسية واقتصادية وسوسيوثقافية، ومن نوازع نفسية وجنسية وأخلاقية إلخ... ومن ثم، فهي قراءات تمثل استجابات لتلك الوضعيات، أولاً ومن حيث الأساس.

أما اللحظات التي تقدم فرصاً واحتمالات للنظر الموضوعي في النص المذكور (الإسلامي)، فلعلها تتركز - مع حالات أخرى - في إمكانية تبيّن واكتشاف هذا الأخير في سياقات ثلاثة له، هي الاجتماعي والتاريخي والتراثي البنيوي.

أما ذلك فيتم انطلاقاً من الأدوات المعرفية المتاحة للباحث، والمندرجة، هي ذاتها، في سياقات ثلاثة مماثلة. وعلى هذا، فإن الأدوات المعرفية إياها، التي يستخدمها الباحث، تتحول - هي بدورها على يديه — إلى **موضوع بحث**، وذلك يداً بيد مع تفحص النص والتوغل فيه.

ولما كان النص الديني بنية تمتلك خصوصيتها المركّبةَ الأنسجةِ الدّالة والاحتمالات المتنوعة التي لاتمنح نفسها **إلا لمن** يمتلك مداخلها «الشرعية»، فإنه — في حال عقد الجسور بينه وبين الباحث الذي يقيمها - يفرض نفسه على هذا الأخير عبْر الكيفية، التي يتناوله بها. ومن ثم، فإن مطلب موضوعية التناول هذا يتحدر، الآن، من **النص نفسه تجاه الباحث فيه**، بحيث يقع هذا الأخير في اضطراب منهجي ونظري إذا ماانتهك النص المذكور، بخصوصيته الحائز عليها. ويمكن القول — وفق المنظومة المعلوماتية - بأن هنالك ثلاثة أطراف رئيسة، على صعيد هذه الأخيرة، هي المرسِل والمرسَل إليه (الملتقي) والرسالة. أما هذه الأخيرة فإنها - بعد أن يطْلقها مرسلها - تغدو ذات حضور، بقدر مايتلقفها المتلقي وبحسب الكيفية التي ينجز ذلك وفقها. بل ربما حريٌّ بنا أن نقول إن «الرسالة» المعْنية إذ تخرج من يد صاحبها، فإن **مصائرها** تتحدد وفق الكيفية، التي يموضعها فيها متلقّيها. فإذا كان القرآن (والحديث كذلك لدى البعض) ذا مصدر وحييّ - بحسب العقيدة الإسلامية -، فإنه بعد أن انتهى الإيحاء به (مع حجة الوداع كما هومعروف)، دخل - بوصفه **الرسالة** - حيز المتلقي.

وسوف نلاحظ أن في الأمر، هنا، من التعقيد والطرافة مالايسمح لنا أن ننظر إليه، على نحومبسط وميكانيكي، من موقع المنظومة المعلوماتية المعنية. ذلك أننا نواجه، على هذا الصعيد، حالةً **رباعيةَ** الأطراف، هي المرسل (الوحي)، والمبلّغ

المبلِّغ (الرسول محمــد)، والرسـالة (القـرآن)، والمتلقـي (المؤمـن)؛ مما قـد ينقلنـا إلى ماطرحه جيرار جينيت من ضرورة التمييز بين ثلاثة محافل، هي المحفـل الأدبـي (بـين المرسل والمتلقي)، والمحفل السردي (بين المحدِّث ومتلقي السرد)، ومحفل المـترجم[1]. ويهمنا، هنا، المحفلان الأولان، حيث يبرز المبلِّغ والمبلَّغ بصيغة سردية حوارية، قائمة على التكافل التضايفي: إن المبلِّغ (محمداً) هو، كذلك، مبلَّغ باتجاه مستوى القـارىء أو المستمع المؤمن. ولكنه هوكذلك، أي مبلَّغ، وفق العلاقة بينه وبين المبلِّغ الوحييّ. ويزيد الأمر تشابكاً حين نلاحظ تداخلاً، على صعيد الحوار الذاتي، بـين المستويين السرديين، الإلهي الوحيي والنبوي المحمدي: فالله يتحدث عن نفسه، وكذلك نبيـه. بل إن الإنسان، أيضاً، يفعل ذلــك، ولكـنْ بصيغـة مـن يـروي عنـه؛ إضافـة إلى أن حواراً يقوم أحياناً بن هذه الأطراف الثلاثة، ويدعـو القـارىء المؤمـن إلى المشاركة فيه تفكيراً واتعاظاً.

إننا نواجه، والحال على النحو المطروح، نصاً مركباً ومفتوحاً، أي غير نـاجز، يستدعي الوجه الواحد منه أوجهه الأخرى، بحيث تتبيَّن شبكةُ تناصٍ واسعة، علـى القارىء (المتلقي) أن يتقبلها، بكل مافيها من الحماسـة واللهـاث والتدفـق والتكْنيـة والتورية والعمومية إلخ... (في المرحلة المكية)؛ وبكـل مافيهـا مـن التفكّـر والتفكـير والتبصر والتبصير والتفقّه والتفقيه والمحاورة والتأسيس إلخ... (في المرحلة المدينية). بل إنه على القارىء المتلقي أن يواجه الشبكة المذكورة وما قد ينبعث منها ويخترقها من لحظات محتملة ضمـن حالـة فائقـة في إشـكاليتها، وهـي أنـه (أي القـارىء المؤمـن) **يكتشف** - في سياق ذلك - أنــه هونفسه طـرف فيهـا. وهـذا مـايعقد عليـه عمليـة انفصاله النسبي عن النص - الشبكة، والذهاب بعيــداً في هـذا الإتجـاه؛ خصوصـاً إذا وضعنا في الاعتبار أحد أوجه خصوصية النص الديني (هنا القـرآن)،وهومايعـبر عنـه جاك بيرك بـ «تعددية محورية هي نفسـها متصلـة بتعدديـة الأنغـام في التعبير»[2]».

---

(1) - ضمن: عمشوش الأزهر - محافل القول (جزء من أطروحة دكتوراه) بحوزة الباحث نفسه (عدن 1992).

(2) - جاك بيرك: حينما كنت أعيد قراءة القرآن - ترجمة وائل غالي - ضمن مجلة (القاهرة، سبتمبر 1995، ص 11).

ومع هذا، تظل إمكانية القارىء المؤمن متاحة ـ ضمناً أو على نحو خفي مضمر ـ لتكوين قراءته الخاصة ـ بقدر أو بآخر لـ«النص المقدس». أما ذلك فيحدث عبر جدلية النص الدال الحاضر من جهة، والدلالة أو الدلالات التي عليه هو أن يستنبطها مُنصَّصة، أي بصيغة «النص ـ القراءة» الذي يصوغه هو، من جهة أخرى.

وعلى هذا النحو، ربما يكون قد اتضح، أساساً ومبدءاً، ماعملنا على الكشف عنه؛ نعني بذلك: إن الأدوات المعرفية، المتحدرة عموماً من الحقل الذي تتحرك فيه وضعية اجتماعية مشخصه والمتجه منها الباحث صوب موضوع بحثه (النص المعني)، ليست هي وحدها التي تدخل على خط الموضوعية وتستنبتها وتستدرجها في دراسة هذا الموضوع. فبالإضافة إلى تدخل الموقف الإيديولوجي، المتحدر من تلك الوضعية، في عملية الضبط والاستنبات والاستدراج المعنية، يتدخل ـ كذلك ـ الموضوع نفسه (النص) في تقرير كيفية إنجاز هذه الأخيرة، ودرجته، وآفاقه. وحيث يكون الأمر كذلك، نغدو أمام ضرورة تحاشي كل مامن شأنه أن يقودنا إلى رؤية مكيانيكية ذات بعد واحد ونسيج واحد وأفق واحد للمسألة المطروحة، على بساط البحث. إن رؤية **تضايفية** جدلية، يكون القارىء والنص (الذات والموضوع) كلاهما فاعلين بمقتضاها، تقف على طرف نقيض مع تلك الرؤية الأخيرة، الميكانيكية. فهي تبدأ، حيث تنتهي تلك؛ وتتوقف، حيث تبدأ هذه إياها.

# الفصل الثاني

## إحداثيات مفتوحة
## باتجاه النص القرآني ـ الحديثي

### ـ 1 ـ
### القرآن والحديث بين ضرورات التنصيص ومخاطر الاختراق

لم يُبدأ بجمع القرآن في «مصحف» إلا بعد موت الرسول، ببضع سنين، وذلك بمبادرة أولى صدرت عن عمر بن الخطاب بصيغة اقتراح طرحه على أبي بكر، الخليفة في حينه؛ مما يعني أنه في حياة محمد لم يكن هنالك شيء، حاسم على الأقل، من هذا القبيل[1] . أما إنجاز هذه العملية فقد اعترضته صعوبات كثيرة وجدية. فمما ينبغي التذكير به ـ وسنأتي عليه مفصلاً في موضع لاحق من هذا المبحث ـ هو أنه «لايجب الاعتقاد أن كتابة القرآن التي تمت بأمر الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير. وهذه التغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية: الأخطاء التي ارتكبها الناسخون، ودروس النص المقدس القديمة التي احتفظ بها القراء والمرتلون المحترفون في ذاكراتهم رغم كل شيء، وعدم كفاية وضوح الكتابة العربية التي تختلط بها بعض الحروف

---

(1) ـ انظر: صحيح البخاري (في أربعة أجزاء) مذيّل بكلمة من مصحح دار الطباعة إبراهيم عبد الغفار الملقب بالدسوقي (مصر)1286هـ، الجزء الثالث، ص 119؛ وكذلك: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي 202/1.

بسهولة،... وزيادة على ذلك فإن الأمويين القليلي الاهتمام بهذه القضايا الدينية لم يعملوا على حذف مصادر الاختلاف هذه. وقد أصبحت هذه الاختلافات بالتدريج مصدر قلق، وانتهوا في القرن العاشر الميلادي، وبعد شيء من التردد، إلى أن يضعوا نهائياً أساس النص الرسمي مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم إثنان من القراء المجربين. وهذا اختيار تحكمي إلا أنه أوقف المجادلات. وفي القرن الحادي عشر اعتُرف رسمياً بحكمهم هذا تدريجياً»[1] .

وهنالك من الباحثين من تابع المسألة (جمع القرآن وتنصيصه) من موقع آخر، هو الانتقال **من الكتابي إلى الشفهي السماعي**، بدلاً من الانتقال من هذا إلى ذاك. فالتقليد الذي جرى الأمر الإسلامي عليه ـ على صعيد المسألة المذكورة ـ هو الاعتقاد بأن عملية الجمع والتنصيص المعنية سلكت مسارها على أساس **الكتابات** المصدرية الأولى للقرآن التي احتفظ بها جمع من «كتبة الوحي» وآخرون. بيد أن الصعوبات الكبرى، التي رافقت تلك العملية وعلى صعيد كل واحدة من تلك الكتابات، ومن ذلك ظهور هذه الأخيرة مفككة، أفضت إلى إعادة النظر في الموقف التجميعي برمته. فلقد «استقر الرأي على الاعتماد على ذاكرة الرواة بسبب مايمتاز به الصوت في هذه المجتمعات من أهمية، وكانت ـ ولاتزال ـ المجتمعات المسلمة ترى في الصوت القدرة على حمل النفخة الحيوية، ودون المصحف واستقر في صورة نهائية على أساس هذه المصادر المختلفة منذ زمان الخليفة عثمان ابن عفان (656م)، أي في زمان التحولات الاجتماعية الكبيرة... المفترض إذن أن الجمع تعقد وأُجّل الترتيب»[2] . بل إن ابن عطية (ت 541) كان يرى أن «الجمع» لم يستهدف «سوى أطول سبع سور، ومافيها من تهاويم ومفاصل،ولم يقدر لباقي السور أن تنقسم في أثناء الجمع»[3] .

---

(1) ـ هنري ماسّيه: الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 109 ـ 110.

(2) ـ جاك بيرك:حينما كنت أُعيد قراءة القرآن ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 7.

(3) ـ انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

وسوف نتبين - في ضوء عودة مدقّقة لنصوص إسلامية مبكـرة ــ أنـه يبـدو أن للمسألة وجهاً آخر أكثر دلالة وحساسية، لم ينتبه إليه ماسيه ولابيرك وباحثون آخرون كثيرون، ويقوم على أن القرآن، وفق آراء جمع من الكتاب الإسلاميين، خضع أثناء جمعه ــ وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة خصوصاً للتكونات السياسية والإيديولوجية الإسلامية الناهضة - لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادةً ونقصاناً[1] . ويكفي، الآن، أن نشير إلى أن ذلك قاد إلى حالة من القلق والاضطراب في هذه التكونات، دون أن يتمكن من حفْر حذور له في أوساط الجمهور الإسلامي العمومي، الذي يندرج في إطار ماتعرفنا عليه باسم «الإسلام الشعبي»؛ مع الإضافة بأن عثمان بن عفان، على رأي البعض من الباحثين[2] ، وحّد «قراءات القرآن - التي كانت متعددة - في قراءة قريش وحدها»، وذلك استمراراً لحادث السقيفة التاريخي «لتكريس سيطرة قريش على المسلمين».

وبسبب من تأخر تدوين «الحديث النبوي» (كذلك بسبب الصراع السياسي والأيديولوجي العقيدي الذي نشب حوله من مواقع متعددة)، فقد اختلط به الموروث الشفهي لـ«الصحابة الأولين»[3] ، وغيرهم من أصحاب الفرق والتيارات والمدارس الإسلامية المبكرة والمتأخرة. وهذا ماأسهم في إنتاج بنية نصية مركبة ومطردة في عملية التبنْين للحديث المذكور (نص على نص)، ستنتصب لاحقاً في وجه الباحثين المؤرخين، بكثير من التعقيد والصعوبة، وربما الاستحالة في الوصول إلى «النص الحديثي الأصلي». وقد جاء في «صحيح البخاري» أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى «أبي بكر بن حزم انظر ماكان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء»[4] .

---

(1) - انظر: علي الميلاني - التحقيق في نفي التحريف، مجموعة أجزاء، مجلة (تراثنا)، 1408 هـ.

(2) - انظر: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط2، القاهرة 1994، ص 28.

(3) - مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، القاهرة، ص 25.

(4) - صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19 - 20.

وقد حدث أن الصراعات والمنازعات السياسية، التي اندلعت بعد الصدر الأول من الإسلام، أدت إلى اختلاق الكثير من الروايات والأحاديث تأييداً لها أو تسويغاً. واستمر هذا الوضع في اضطرابه إلى أن جُمع الحديث في عهد المأمون، أي بعد قرنين من الزمن تقريباً، وذلك بعد أن أصبح الحديث «الصحيح» في الحديث «الموضوع» كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود، بحسب ماقال الدارَقُطني[1].

وقد قاد ذلك المحدّثين الجمّاع إلى أن يجدوا أنفسهم أمام ركام هائل من «الأحاديث»، كان عليهم أن يتعاملوا معه تعاملاً توثيقياً حذراً، وقلقاً، وذا نفس طويل. ولكن ذلك لم ينج، هونفسه، من صيغ متعددة من الاختراقات الأيديولوجية الدينية والسياسية والإتنية، وغيرها. وقد تحدرت هذه الاختراقات من مواقع متعددة، قد يكون الإثنان التاليان في طليعتها. الموقع الأول تمثل في الصراعات السياسية والاقتصادية والدينية والإتنية المتنامية، بين الأطراف الإسلامية المتعددة. أما الموقع الثاني فقد أفصح عن نفسه في الحدود التاريخية الضيقة، نسبياً، للطرائق التي اتبعها الجمّاع الموثقون لـ «الحديث النبوي»؛ نعني بذلك منظومة «الرواية». فهذه التي تطلق مقابل مصطلح «الدراية»، تشتمل على جانبين اثنين: الأول منهما يبحث وثائقياً علاقات الإتصال والإنفصال بين رواة الحديث؛ في حين يتعلق الجانب الثاني بدراسة المكونات الأخلاقية والسوسيوثقافية لرواة الحديث منفردين ومجتمعين من قِبل أولئك[2].

بيد أن المسألة كانت تتعقد أكثر فأكثر، عمقاً وسطحاً، حين كان أحد

---

(1) - انظر: محمد حسين هيكل - حياة محمد، الطبعة الثالثة عشرة، القاهرة 1968، ص 49 — 50. ولعل الدارقطني استلهم، في قوله هذا، حديثاً نبوياً أورده مسلم في (صحيحه، الجزء الأول، ص 138 — ونشر في أربعة أجزاء ضمن: كتاب التحرير -. وقدصورت هذه الطبعة بالقاهرة عام 1383 هـ من طبعة استنبول المحققة المطبوعة عام 1329 هـ) حيث يتحدث النبي محمدعن «المسلمين والكفار»؛ كما أورد البخاري نظيراً لهذا الحديث (الجزء الرابع - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 110).

(2) - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، ص 96 - 98 من الطبعة الأولى، المعطيات المقدمة سابقاً.

الأحاديث الموضوعة (أي التي تبيّن توثيقياً أنها حقاً كذلك) يكتسب شيوعاً كبيراً، في أوساط أنماط محددة من الناس يستجيب هذا الحديث لاحتياجاتها، على نحو أو آخر. ويعلمنا، بهذا الصدد، مونتغمري وات أنه «قدنسب الكثير من حكمة الشرق الأوسط إلى محمد في شكل الأحاديث»[1] . ومع أن الفقهاء استحدثوا، عبر نشاطهم التفقيهي التنظيري، طريقة «الجرح والتعديل» المشار إليها، واكتشفوا عبرها ـ مع آخرين من الجمّاع والباحثين ـ مجموعات ضخمة من الأحاديث الموضوعة (الكاذبة)، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يفعلوا الكثير، حين كانوا يلاحظون أن هذه الأحاديث ظلت قائمة ومعمولاً بها من قبل جموع واسعة من المؤمنين، وذلك بفعل الثقل الإجتماعي الذي حققته لديهم، عبر تراكم تاريخي وتراثي مديد. وكان من نتائج ذلك أن تراكمت الترسانة الحديثية على نحو هائل، مكوّنةً ـ على هذه الطريق ـ **نصوصاً على نص «أصلي مفترض»**. فلقد رُوي عن البخاري ـ وهو هنا أحد الأمثلة البارزة الدّالة ـ أنه خرّج «صحيحه من زهاء ستمائة ألف حديث لست عشرة سنة»[2] .

ويلاحظ أن عملية التدقيق المديدة، التي قام بها البخاري حيال تلك الأحاديث، قادته إلى أن تبقّى لديه منها سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون فحسب. وبإسقاط المكرر من هذه الأخيرة، يكون الصافي منها أربعة آلاف حديث[3] .

أما أبو داوود فلم يصح عنده من خمسمائة ألف حديث غير أربعة آلاف وثمانمائة[4] .

---

(1) ـ مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي ـ المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة ببيروت 1981، ص 100.

(2) ـ الشبرخيتي في شرحه على «الأربعين النووية». (ضمن: مقدمة لصحيح البخاري ـ الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 1).

(3) ـ انظر: صحيح البخاري ـ الجزء الأول، المعطيات السابقة نفسها.

(4) ـ محمد حسين هيكل: حياة محمد ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 49.

ولعلنا نقول بأن الصعوبة كانت تتعاظم أكثر فأكثر، كلما بعد الزمن عن مرحلة الرسول، حيث كانت اتجاهات التبلور والتشقق والتمحور أو الاستقطاب في نطاق البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والإتنية،وكذلك في حقل الفرق والمذاهب الدينية تأخذ آفاق وأمداء كثيرة، بما في ذلك اتساع الإمكانات التقنية للتسويق الثقافي، بصيغة الكتاب المطبوع.[1] ويغدو هذا الأمر أكثر وضوحاً، حين نضع في حسابنا أنه، كذلك على صعيد التيار الشيعي، كانت هنالك كميات ضخمة من «الأحاديث» جعلت المدقّقين ضمن هذا التيار (وخارجه) يبحثون ـ بصعوبة - في «الصحيح» و«الموضوع» منها.فمحسن حسين العاملي يكتب ـ من موقع التيار المذكور ـ مايلي:

«أما قدماء الشيعة أعني المعاصرين للأئمة عليهم السلام فقد صنفوا في الأحاديث المروية من طرق أهل البيت عليهم السلام المستمدة من مدينة العلم النبوي في فنون شتى مايزيد على ستة آلاف وستمائة كتاب مذكورة في الرجال على ماضبطه صاحب الوسائل وامتاز من بينها أربعمائة مصنف اشتهرت بالأصول الأربعمائة وقال شيخنا البهائي في الوجيزة أن ماتضمنته كتبنا من هذه الأحاديث يزيد على مافي الصحاح الستة لأهل السنة بكثير كما يظهر لمن تتبع أحاديث الفريقين وذكر علماء الرجال أنه روى راو واحد وهو إبان بن تغلب عن إمام واحد وهو جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ثلاثين ألف حديث»[2] . أما أشهر جمّاع الحديث من التيار الشيعي، وهو الكليني في كتابه «الكافي»، فقد نُظر إليه بأهمية البخاري في «صحيحه» ضمن أهل السنة.

إن ذلك، منظوراً إليه مجتمعاً مع ماأتينا عليه تواً، يظهر **ضخامة** المشكلة

---

(1) ـ من ذلك، على سبيل المثال، صناعة الورق، التي برزت مع تأسيس أول مصنع للورق في بغداد عام 178 للهجرة (794 ـ 795). انظر في ذلك: هاملتون جيب ـ دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الثانية 1974، ص 152.

(2) ـ محسن الحسيني العاملي: الحصون المنيعة ـ المعطيات المقدمة سابقاً،ص 13.

وتعاظمها على نحو مطرد، لم يتوقف حتى مرحلتنا الراهنة في أواخر القرن العشرين.

ومن هنا، ندرك المقاصد البعيدة لما قاله ابن عباس، حين تحدث عن «الكذب» في تناول «الحديث النبوي»:

«إنا كنا نحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم إذ لم يكن يُكذب عليه فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه... فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا مانعرف»[1].

وفي المصدر نفسه (صحيح مسلم)، يأتي ابن سيرين على مسألة الإسناد، حيث يعلن أن المحدثين «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمّوا لنا رجالكم»[2].

ولابد من الإشارة إلى أن تكوّن ذلك الركام الهائل من «الأحاديث» لايمكن فهمه، أو ــ على الأقل ــ لايمكن أن لايُستنفد فهمه من موقع «سوء نية» أو «دسيسة»، يُزعم أنه قام بها جماعات من المزورين أو المحرفين أو المبتدعين المغرضين لمصالح خاصة، أو لأمور وأهداف هي «في نفس يعقوب»، كما يقال. فلقد برز ذلك الركام ــ في أساس الأمر ــ بمثابته **قراءات مختلفة محتملة** للنص الحديثي اختلاف الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انطلق منها أصحابها. وإذا دار الحديث على مثل «سوء النية أو الدسيسة» المعنيين، فإن المسألة ــ **هنا كذلك** ــ تتصل بمثل تلك القراءات، وإن على نحو «رديء قصدياً إيديولوجياً».

---

(1) ـ صحيح مسلم ـ الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 10.

(2) ـ المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها ـ ص 11. وعلى هذا، كان المطلب الذي طرحه أبو الحسين مسلم بضرورة المحافظة على الدقة في التعامل مع النصوص، وعلى الجيدة في نقلها وتسجيلها (وهو مطلب مشروع على صعوبته الكبرى التي أفصح عنها): «فإنا نتوخى أن نقدم الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها وأنقى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث وإتقان لما نقلوا لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد ولاتخليط فاحش كما قد عثر فيه على كثير من المحدّثين». (المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها، ص3-4).

ههنا، تجدر العودة إلى ابن سيرين، في تحفظه على رجال الإسناد **بعدما وقعت «الفتنة»**، على حد تعبيره. فهو يحدد هؤلاء «الرجال» بكل من لاينتمي منهم إلى «أهل السنة»، وذلك حيث يعلن - بلغة تتضح فيها إدانة «الآخرين» - على هذا الصعيد:

«فيُنظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[1] .

إن ابن سيرين - في موقفه الإداني ذاك - كان يطمح إلى الوصول لـ«الأحاديث غير الموضوعة - الصحيحة»، معتقداً أن هذا يتوفر على صعيد رجال «أهل السنة» وحدهم، دون غيرهم. يضاف إلى ذلك أن «الموقف السيريني السنّي» المذكور - وهو نموذجي ضمن أوساط الفقهاء والمفسرين والمؤرخين السنيين - كان بمثابة دعوة إلى الحجْر على آراء من سماهم «أهل البدع»، من أمثال المعتزلة والشيعة؛ مما يكون قدحرمنا من التعرف إلى آراء هؤلاء بقدر أو بآخر، وأسهم - في الوقت نفسه - في جعلهم يتخذون ردود فعل عنيفة على سلوكهم ذاك، ربما أدت إلى تضييع جزء أو آخر من إنتاجهم هم أنفسهم (أي إنتاج أهل السنة المذكورين). وفي كلتا الحالتين، كان أحد الخاسرين - ولاشك - المؤرخ للثقافة العربية الإسلامية، الذي فقد ماقد يكون هاماً في حقل المخطوطات والأعمال الفكرية. ذلك لأن عملية التدوين المنظم بدأت تأخذ مداها في القرن الثاني الهجري، وخصوصاً على أيدي أمثال مالك بن أنس، الذي ألف «الموطأ»[2] . وهذه العملية كانت، في إجمالها، ذات توجه سني، أو كان معظم القائمين عليها يعملون على المحافظة على «سُنّيتها»[3] . وكان ذلك

---

(1) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(2) - يقول القاضي أبو بكر العربي في «شرح الترمذي»: «الموطأ هو الأصل الأول واللباب، وكتاب البخاري هو الأصل الثاني في هذا الباب. وعليهما بنى الجميع، كمسلم والترمذي». (ضمن مقدمة لكتاب الموطأ لمالك بن أنس - المعطيات المقدمة سابقاً، الجزء الأول 1969، ص 4)

(3) - كان هذا الموقف يبرز حتى لدى روّاد كتبة الحديث. فمالك بن أنس نفسه إذ كان جعفر الصادق من شيوخه - وهذا الأخير هو أحد أئمة الشيعة -، فإن مصداقية ماقدمه في «موطأه» تغدو، وفق ذلك، أمراً مشكوكاً فيه، ←

ربما بسبب من أن الفرق الأخرى، ومنها المعتزلة والشيعة، خضعت ـ غالباً وبصورة إجمالية ـ لاضطهاد السلطة الأموية والعباسية؛ في حين كان أهل السنة ـ أيضاً غالباً وبصورة إجمالية ـ حليفاً للسلطة المذكورة بل ربما كذلك جزءاً منها.

وإننا نرى أن تمعناً أعمق في المسألة المعنية، قد يضع يدنا على الأطروحة المركّبة التالية: إن أهل السنة أنفسهم لم يكونوا يمثلون نمطاً ذهنياً واحداً وموحداً، وإنما كانوا ـ ومايزالون ـ يفصحون، في أوساطهم الواسعة، عن تمايزات واختلافات وصراعات تتعمق حيناً وتخبو حيناً آخر، وفقاً لتوفر شرائط الحرية الفكرية عموماً والدينية بصورة خاصة وحضورها ـ على نحو أو آخر ـ في المجتمع العربي (الإسلامي)، أو التضييق عليها، أو غيابها، وكذلك حسب صيغ العلاقات القائمة بين السلطة والفئات المثقفة، إضافة إلى أسباب أخرى. وابن سيرين إذ يدعو إلى أخذ «الحديث النبوي» من «أهل السنة» وحدهم، فإنه ـ بذلك ـ يغفل أو يغيب عنه أن الإنتماء العقيدي إلى مذهب مالايجعل أصحاب هذا المذهب متماثلين في الموقف من الحديث المذكور، على امتداد مراحل تاريخية متعددة. فغياب التماثل، على هذا الصعيد، يعني ـ ضمن مايعنيه ـ انطلاق أولئك من وضعيات احتماعية مشخصة متباينة، أي من مصادر إيديولوجية، وكذلك من مستويات معرفية غير متماثلة، على الأقل.

وقد عبر عن هذه الحالة يوسف القرضاوي، حيث يقول بأن الأخذ بنص حديثي نبوي على أنه «صحيح»، لابد أن يكون مشروطاً بكونه «مسلّماً به عند الجميع، ولابد أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد، ولابد من أن يسلم من معارض مثله أوأقوى منه من نصوص الشريعة

---

← على نحوما. فما كتبه الشافعي من أنه «ماظهر على الأرض كتاب بعد كتاب الله، أصح من كتاب مالك»، بتوقف ويجري التحفظ عليه، حيث يصل الأمر إلى تأثر مالك بجعفر الصادق الشيعي. ذلك أن «أكثر الباحثين المحدثين يرون أن مارُوي عن الصادق لايزال في حاجة إلى إثبات وتدليل». (انظر: المصدر السابق مع معطياته المذكورة، وضمن مقدمة ثانية لمحمد كامل حسين، ص 21).

الجزئية أو قواعدها الكلية. قديكون النص صحيحاً عند إمام، ضعيفاً عند غيره، وقد يصح عنده ولكن لايسلم بدلالته على المراد، فقد يكون عند هذا عاماً وعند غيره خاصاً، وقد يكون عند إمام مطلقاً، وعند آخر مقيداً، وقديراه هذا دليلاً على الوجوب أو الحرمة، ويراه ذلك دليلاً على الاستحباب أو الكراهية، وقد يراه بعضهم محكماً ويراه غيره منسوخاً، إلى غير ذلك من الاعتبارات»[1] .

وانطلاقاً من هذه الرؤية التشكيكية المفتوحة، يصبح مقبولاً ومتسقاً مع قواعد البحث العلمي النقدي ماأعلنه نصر حامد أبوزيد من أن عملية «تثبيت نص الحديث في الصحاح الخمسة ـ أو الستة ـ وعلى رأسها البخاري ومسلم، هي في حقيقتها تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها»[2] .

إن عدم التطابق الإيديولوجي والمعرفي في مواقف أهل السنة يمكن أن يكتسب صيغاً متعددة، منها مايخبرنا به أبو الحسين مسلم

«عن رقبة أن أبا جعفر الهاشمي المدني كان يضع أحاديث كلامَ حقٍ وليست من أحاديث النبي»[3] .

فمثل هذه الصيغة من «**وضع** الحديث النبوي»، أي ـ بالمعنى النصّي التوثيقي ـ تزويره، تعقد الموقف من داخله، بحيث قد تبدو عملية النقد الداخلي للنص مستحيلة، أو قريباً من ذلك. وقد انتبه علي بن أبي طالب إلى هذا الإتجاه ـ وهو الذي عاش صراعاً مريراً مع جمع من الفرقاء الخصوم منهم عائشة زوجة النبي وأحد رواة حديثه ـ فسدَّ أذنيه عن سماع «الحديث النبوي»، انطلاقاً من أنه ملفق ـ في معظمه ـ ومن أن القسم «الصحيح» منه لايفصح عن نفسه **في ظل هيمنة** ذاك.

---

(1) ـ يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 164.
(2) ـ نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 127.
(3) ـ صحيح مسلم ـ الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 17.

ومن هنا، أعلن علي، حسب ماروي عنه:

«ماعندنا كتاب نقرؤه عليكم إلا مافي القرآن ومافي هذه الصحيفة أخذتها من رسول الله فيها فرائض الصدقة»(1).

ويمكن أن نلاحظ كم هو معقد، في مثل هذه الحال، أن نتبين «الأصيل الأصلي» من المقلَّد؛ مما حدا بالمستشرق ر. بلاشير أن يشير إلى هذه المفارقة قائلاً:

«إن من خواص المقلَّدات أن تكون أكثر أصالة من الأصيل»(2).

وبصورة عامة، يمكن القول بأن هذا الرأي سوف يكون أكثر حضوراً ومصداقية، حين يكون «الأصل» مشكوكاً فيه، عموماً ومن حيث الأساس، كما هو الحال بالنسبة إلى «الشعر الجاهلي»، الذي يجعل منه بلاشير موضوع بحث له. ولكنه ـ أي الرأي المذكور ـ يبقى ذا دلالة هامة على صعيد «الحديث المحمدي»، الذي سيقدَّم إلينا، حالئذ، بصفته «نصاً مركباً» أو «نصاً على نص». أما القيام بمهمة استنباط «النص الأصلي ـ النبوي» من الركام الهائل للنصوص المقدمة إلينا على أنها «الحديث النبوي»، فيستلزم إنجاز عملية نقد واسعة تتصل بالأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والعقيدية، وكذلك الطرائقية المنهجية إلخ... الخاصة بالعصر أو بالعصور، التي تكوّن فيها ذلك الركام وتراكب بعضه على بعض. وهذا من شأنه ـ ومن شأن غيره ـ أن يتيح لنا وضع طريقة «الجرح والتعديل» ـ وهي أحد جانبيْ منظومة الرواية التي أتينا على ذكرها سابقاً ـ في حدودها، والخروج منها إلى آفاق رحبة من المنظومة المنهجية للبحث التاريخي؛ مما يجعل من «الإسناد» لحظة من لحظات هذا البحث عموماً،

---

(1) ـ انظر: محمدحسين هيكل ـ حياة محمد، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 51.

(2) ـ ر. بلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ المجلد الأول، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1973، ص 214.

ومن النقد التاريخي - بشقيه الداخلي والخارجي - على وجه الخصوص، ليس إلا؛ مع ضرورة إخراج هذه المهمة من حقل الاعتقاد الديني، ووضعها في موضعها المناسب من البحث العلمي التأريخي. ومن هنا، يغدو مثل القول التالي ضرباً من التفريط بخصوصية هذا البحث:

عن عبد الله بن مبارك «الإسناد من الدين»[1].

فهو (أي القول المذكور) غير وارد معرفيساً، وإنْ كان وارداً أيديولوجياً أخلاقياً. ذلك لأن «الإسناد» شأن من شؤون البحث في «الوثيقة التاريخية»، دون أن يعني ذلك نفياً لما يمكن أن يقدمه الاعتقاد الديني، ضمن ظرف اجتماعي ما، من حوافز عقيدية سيكولوجية لمن يتصدى لمهمة الإسناد من المؤمنين المهتمين. ومايـنبغي الإشارة إليه، هنا، هو أن الفقهاء المسلمين شعروا، بقوة، بضرورة استحداث طريقة تتيح لهم تمييز «الصحيح» من «الموضوع» في مايقدم على أنه ضمن حقل «الأحاديث النبوية»؛ مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأخيرة ظلت **مايزيد على قرنين** من الزمن متداولةً على نحوشفهي، قبل جمعها في «الصحاح»، صحيح البخاري وصحيح مسلم، وغيرهما، أو في «الصحاح الستة» بصورة رئيسة.

بيد أن مااعتبر «صحيحاً» من الأحاديث المحمدية، على صعيد «المتن»، جرى التشكيك فيه من حيث «الهيكل - اللفظ»، من قبل مجموعة من النحويين واللغويين. فقد أبدى هؤلاء آراء حول صحة نسبة الأحاديث «الصحيحة» لفظياً لغوياً إلى الرسول محمد، قديكون من شأنها أن تجعلنا نعيد النظر في الموقف **برمته**. مثل هذه الآراء نواجهها، مثلاً، لدى البغدادي في «خزانة الأدب». ههنا، نقرأ مايلي:

«وأما الاستدلال بحديث النبي صلى الله عليه وسلم... فقد منعه ابن الضائع وأبو حيان وسندهما أمران أحدهما أن الأحاديث لم تنقل كما سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم وإنما رويت بالمعنى وثانيهما أن أئمة النحو المتقدمين من المصريين لم يحتجوا

---

(1) - صحيح مسلم - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 12.

بشيء منه... وقدجرى الكلام في ذلك مع بعض المتأخرين الأذكياء فقال إنما ذكر العلماء ذلك لعدم وثوقهم ان ذلك لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم... إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن الكريم في إثبات القواعد الكلية... وقد قال سفيان الثوري إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني إنما هو المعنى»[1].

ومن الهام الدال أن المشكلة ظهرت في عهد النبي نفسه. ففريق من صحابته وأهله المقربين كان يشكو من أنه ينسى مايسمع منه من القرآن ـ ناهيك عن الحديث النبوي الذي نُظر إليه على نحو ما على أنه أقل أهمية من ذاك ـ، وذلك إلى درجة مقلقة. والمثال البارز على ذلك يتضح في شخص علي بن أبي طالب، صهر محمد وابن عمه. فلقد ورد «عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينما نحن عندرسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: بأبي أنت وأمي تفلّتَ هذا القرآن من صدري فما أجدني أقدر عليه؟»[2].

فإذا كان الأمر، هنا، يتصل بالقرآن وبرجل يعيش في كنف نبيه مباشرة ويمتح من مصادره دون توسّط، فكيف سيظهر ذلك بالنسبة إلى الحديث النبوي وإلى رجال بعيدين عن النبي أولاً، وآخرين متأخرين عن عصره ثانياً كالذين ينتمون إلى العصر الأموي أو العصر العباسي أو إلى عصرنا الحالي؟ ومن ثم، إذا كان الأمر بهذا القدر العميق والجدي من الإشكالية، فإن الإقرار بوجود «حديث نبوي» متكامل لفظاً ومعنى،مسألة تفتقد المصداقية الوثيقية التاريخية، أو ـ على الأقل ـ تستثير تحفظاً وشكاً شديدين[3].

---

(1) ـ عبد القادر بن عمر البغدادي: خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب ـ دار صادر بيروت، في أربعة مجلدات، المجلد الأول، دون ذكر لتاريخ النشر، ص 4 ـ 5.وقد أشار إلى ذلك جواد علي، حيث أعلن «أن الذاكرة لايمكن أن تحفظ نصاً بالحرف الواحد إذا لم يكن مدوناً مكتوباً، ولهذا جوّز أهل الحديث رواية حديث الرسول بالمعنى إذا تعذرت رواية النص». (جوادعلي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ـ الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 74).

(2) ـ النصيحة في الأدعية الصحيحة للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الدمشقي ـ مكتبة دار البيان، 1968 دمشق، ص 120.

(3) ـ انظر حول ذلك: ر. بلاشير ـ تاريخ الأدب العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 93.

وينسحب ذلك، وإنْ بدرجة أقل وضمن خصوصية بالغة التعقيد، على النص القرآني. ونحن إذ نقول بذلك، على صعيد «الحديث النبوي» بصورة مخصصة، فإننا لانرتكن إليه نهائياً ولا نتهافت أمامه، أولاً؛ ومع الإشارة، ثانياً، إلى وجود نصوص محمدية ربما غدا مجمعاً على صحة نسبها المحمدي، مثل مايطلق عليه «دستور المدنية» أو «وثيقة العهد» أو «الصحيفة».

أما مايهمنا مما سبق وعلى صعيد الحديث المحمدي النبوي، فيقوم على أن إنتاج «النص المركب» على هذا الحديث والسير به إلى أمام،عمقاً وسطحاً، جسّد **قراءات متعددة** لما اعتُقد أنه «أصل نبوي» - في حال توافر المقاصد والنوايا «البريئة ذاتياً» -، ومثّل، من ثم، موضوعاً خصباً **لاختراقات** خصبة انطلقت - كما هو الحال على صعيد النص القرآني - من الوضعية أو الوضعيات الإجتماعية المشخصة، التي استُنبتت فيها وعبرت عنها بصيغ متعددة.

ولكن حين كانت تغيب مثل تلك المقاصد والنوايا «البريئة»، فإننا نواجه أحاديث موضوعة على نحو قصدي. وفي كلتا الحالتين، ظل الموقف مشروطاً باحتياجات الفرقاء المتعددين المتحالفين أو المتصارعين وماكمن وراءهم من مثل تلك الوضعيات؛ كما ظل الموقف حافزاً لإنتاج قراءات متعددة، عبّرت، بصيغ مباشرة وأخرى ضمنية، عن تلك الاحتياجات؛ مما جعل تلك الأخيرة (القراءات) جميعاً تمثل موضوعاً خصباً لاختراقات خصبة، وتنطوي على **مشروعية اجتماعية** وعلى **شرعية نصيّة** حققهما صُنّاع القراءات المذكورة، أي القرّاء الكثر من فقهاء ومفسرين ومحدّثين وكتاب سيرة وسياسيين، وغيرهم.

وقد تعاظمت المشكلة في أوساط الفقهاء (ولعلها امتدت إلى أوساط واسعة من «السواد الأعظم» كشكل من أشكال التحزب المذهبي وربما كذلك السياسي)، بحيث أسهمت في بلورة تيارين فكريين فاعلين في الحياة الفكرية الإسلامية الباكرة، هما تيار «أهل الحديث» وتيار «أهل الرأي». فالأولون يرْوون الحديث التالي على لسان النبي، حيث قال:

«يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدث بحديث عني فيقول بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وماوجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ماحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الذي حرم الله»[1].

أما الآخرون (أهل الرأي) فيعلنون أن الرسول قال:

«ماأتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإنْ وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني الله!»[2].

فتيار أهل الحديث انطلق من النص القرآني نصيّاً، اعتقاداً بأنه، هو وحده، الذي لاسبيل إلى التشكيك في أصله وإسناده. أما التيار الآخر، أهل الرأي، فقد أباح أصحابه لأنفسهم أن يفكروا، باسم «حديث نبوي» ربما كان موضوعاً، على نحو تحليلي وتركيبي (منهجي) حر، يُخضعون - في ضوئه - مايواجهونه من أحاديث لعملية نقد صارمة، يبرز القرآن بمقتضاها حكَماً. وقد وردمعنا، فيما سبق، أن أبا جعفر الهاشمي المدني «كان يضع أحاديث كلام حق، ليست هي من أحاديث النبي».

* * *

ومن تعقيد الموقف وطريفه أن نضع يدنا على ملامح خصومة بل معركة خفية دُفعت باتجاه إبقائها خفيةً، وهي بين دعاة الأخذ بـ «الحديث النبوي»، مصدراً ثانياً أساسياً ودعاة النظر إلى القرآن مصدراً وحيداً. أما الخلفية الكامنة وراء الموقفين فلعلها تُمثل في الصراع على ماأعتقد أنه «أحاديث حاكمية خاصة»، أو من النمط الذي يدعو لخلافة علي للنبي. فدعاة الأخذ بالحديث

---

(1) - الموافقات للشاطبي - الجزء الرابع، عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، مصر، ص 7. وقد أورد هذا الحديث، أيضاً، ابن ماجه في (سننه - 1/6/ باب 3 ح 12).

(2) - المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 9. وقد أورد أحمد أمين هذا الشاهد والآخر السابق عليه (انظر: أحمد أمين - فجر الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 244).

يأخذون على خصومهم منع تداول الحديث، ومنهم بصورة خاصة الخلفاء الثلاثة الأول، أبو بكر وعمر وعثمان. ويضيفون إلى هؤلاء من أهل السلطة معاوية بن أبي سفيان والحجاج الثقفي، أي أولئك الذين يرى خصومهم أنهم اغتصبوا السلطة من أهل البيت.

ومن مواقف المنع مايُروى عن أبي بكر في ترجمته. التي قدمها الذهبي، حيث قال: «إن الصدّيق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث تختلفون فيها،والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم؟ فقولوا: (بيننا وبينكم كتاب الله) فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه»[1].

وينقل عن معاوية أنه كان يقول: « لا تحدثوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»[2] ؛ وكذلك وبرواية ابن عساكر: «كان معاوية يقول على منبر دمشق: اياكم والأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إلا حديثاً ذكر على عهد عمر»[3].

أما الموقف الآخر فيقدم بلسان علي بن ابي طالب وجمع من الصحابة، منهم أبو ذر الغفاري وعبد الله بن عباس. فعلي كان يقول: «تذاكروا الحديث، وتزاوروا، فإنكم إن لم تفعلوا يندْرُس»[4].

وأما موقف أبي ذر من ذلك فيفصح عن نفسه في الرواية التالية. قال الراوي: «أتيت أبا ذر، وهو جالس عند الجمرة الوسطى، وقد اجتمع الناس عليه يستفتونه. فأتاه رجل، فوقف عليه، ثم قال: ألَمْ تُنه عن الفتيا؟! فرفع رأسه إليه، فقال: أرقيبٌ أنت عليَّ؟! لو وضعتم الصمصامة على هذه - وأشار إلى قفاه - ثم ظننت أني أنفذ

---

(1) - ابن ماجه - 6/1 باب 3 ج12.

(2) - الفقيه والمتفقه للخطيب - 1-7.

(3) - تاريخ دمشق لابن عساكر - 260/3.

(4) - سنن الدارمي - 122/1 ح 632.

كلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن تجيزوه عليَّ، لأنفذتها!»[1] . ان هذه اللهجة الاحتجاجية الأباذرية نواجهها، كذلك ، لدى عبد الله بن عباس، حيث يقول:«تذاكروا هذا الحديث لا ينفلت منكم، فإنه ليس مثل هذا القرآن بجموع محفوظ.. ولا يقولن احدكم: حدثتُ أمسِ، فلا أحدث اليومَ. بل حدثْتَ أمسِ، ولتحدثِ اليوم، ولتحدث غداً»[2] .

ان ذلك الذي أتينا عليه يظهر عمق الإشكالية، التي أحاطت بمسألة «الحديث النبوي» ضمن أوساط الصحابة الأوائل، تلك الإشكالية التي سير بها بوصفها دريئة ايديولوجية تتجه إليها سهام المتخاصمين المتصارعين. وهذا ، بدوره، عمّق الشك بالمصداقية المعرفية في تلك المسألة، ولكنْ ـ في الوقت نفسه ـ جعل من انتاج «الأحاديث النبوية»، كائناً ما كانت، مرتكزاً للمتصارعين يقدم لهم تسويغاً ايديولوجياً ضرورياً لظهورهم بمظهر الشرعية النصّية الاسلامية والمشروعية السوسيوثقافية والسياسية أولاً؛ كما جعل منها (أي الاحاديث) أحد المداخل الكبرى لتقصّي الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والطبقية والاثنية والثقافية وغيرها لأولئك المتصارعين في تصارعهم وفي توجه وآفاق هذا الصراع. ومن هنا، يغدو جديراً بالاشارة إلى ان انتشار «الاسلام جعله يحتك بأفكار ومدارس اجنبية. ومن هنا كان التطور الاجتماعي الذي قاد المحدثين تدريجياً إلى ما يدعى Piafraus؛ فقد عصرنوا بعض الأحاديث ليجعلوها ملائمة.. وكانت أديان الشعوب المغلوبة ذات أثر في تطور الأحاديث»[3] .

ولعل أمراً في غاية الطرافة والتعقيد يعلن عن نفسه، في هذا السياق، وهو ذلك

---

(1) ـ سنن الدوامي ـ 112/1.

(2) ـ سنن الدارمي ـ 119/1 رقم 606. ورد هذا الشاهد (والشواهد الخمسة الأخيرة)عند: السيد محمد رضا الحسيني: السنة النبوية الشريفة وموقف الحكام منها في القرن الأول الهجري تدويناً وكتابةً ونقلاً وتداولاً ـ ضمن مجلة (تراثنا ـ العدد الأول «22» السنة السادسة، محرم الحرام 1411هـ ، ص 11ـ 33).

(3) ـ هنري ماسيه: الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 120.

الذي يتمثل في الشرط الثقافي التاريخي والتراثي، الذي وحدت عملية «انتاج» الأحاديث نفسها ضمنه، **على نحو مسبق**. فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصيني، وغيره، كان ذا حضور ملحوظ في الجزيرة العربية كلها، وربما بصورة خاصة في مكة القرن السادس والقرن السابع[1] . بل يمكن القول، إن النص القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك الموروث. فهو، كنص أريد له أن يؤثر في بشر ذوي انتماء اجتماعي وتاريخي وتراثي معين، لم يكن له أن يفعل ذلك بعيداً عن ذلك الانتماء، أي عن واقع الحال السوسيوثقافي والسياسي والاعتقادي والسيكولوجي، الذي كان مهيمناً في القرن السابع وفي بقعة جغرافية مفتوحة خصوصاً أمام أكبر حضارتين ـ في حينه ـ وهما الفارسية والرومية[2] . ومع أن ذلك أصبح واحدة من الحقائق التاريخية الأساسية في المرجعية التاريخية العربية والعربية الاسلامية، إلا أن هنالك من الباحثين الاسلاميين من يرفضه، حيث يرى «أنه لم يكن هناك ـ في العصر الاسلامي الأول ـ عنصر عالمي جاء من خارج الجزيرة العربية». [3]

إن الأحاديث «الموضوعة» تكتسب ـ في هذه الحال إذاً ـ ألواناً ضافية بالغنى والغزارة والتنوع الديني والسوسيوثقافي والإتني الخ..، بحيث كان على

---

(1) ـ انظر مع المقارنة:مونتغمري وات ـ الفكر السياسي الاسلامي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 169. ويلاحظ الكاتب المذكور، على الصفحة ذاتها، ان الموروث الإغريقي كان «الإرث الفكري لمثقفي مصر والعراق وسوريا الذين اهتدوا إلى الإسلام ابتداءً من القرن الثامن؛ وكان ضرورياً ان يتسق معتقدهم الجديد مع إرثهم الفكري». بيد أن الإضافة التالية على قول وات هذا تبدو لازمة لزوماً تضايفياً، وهي ان تلك الضرورة اكتسبت وجهاً آخر متمماً للأول، وهو أن المعتقد الجديد لأولئك، أي الاسلام، فرض عليهم ـ من طرفه وعلى نحو خفي خصوصاً ـ صيغاً جديدة للنظر إلى إرثهم ذاك نفسه؛ مما عنى أن هذا الأخير إذ واجه الاسلام، فقد كان عليه أن يقوم بعملية تمثّل له، من شأنها أن جعلته هو نفسه (أي الارث المذكور) يخضع لعملية تمثل بنيوية ووظيفية جديدة.

(2) ـ انظر في ذلك كتابنا: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً ـ دمشق، دار دمشق 1994، الفصل الأول من الباب الأول؛ وكذلك: سيد القمني ـ الاسطورة والتراث، القاهرة، الطبعة الثانية 1993، ص55 ـ 248.

(3) ـ محمد أحمد خلف الله: القرآن الكريم والتغير الاجتماعي.ضمن مجلة (الوحدة ـ العدد2، نوفمبر 1984،ص84).

وُضّاع الأحاديث أن يقوموا بعملهم وفق المقتضيات الايديولوجية والمعرفية للوضعية الاجتماعية المشخصة، التي يعيشونها؛ مما كان قد عنى أن الشعوب، التي انضوت في الإطار الاسلامي الواسع الفضفاض، وجدت إمكانية التعبير عن مصالحها ومطامحها في صيغة تلك «الأحاديث»، التي كان عليها ـ في هذه الحال ـ أن تعبر عن تلك الوضعية، على نحو أو آخر. وعلى هذا، فقد انطلق «الحديث النبوي» من دائرته المحلية العربية إلى دائرة كونية مطردة في الإتساع عمقاً وسطحاً؛ مسهماً ـ بذلك ـ في استنبات نمط معين من **الوحدة الثقافية** (بالاعتبار الانتروبولوجي الواسع)، في المجتمع الجديد الكبير. ولكنْ من الناحية اللفظية التركيبية، كانت عملية ضبط الأحاديث قد اكتسبت تعقيدات جديدة هائلة، قد لا تسمح بالوصول إلى حد أوّلي من حقيقة «الحديث النبوي؛ خصوصاً إذا صح ما نقلناه عن البغدادي من أن هذا الأخير روي عن محمد بمعناه لابلفظه.

هكذا، يتضح أننا أمام مسألة مازالت قائمة ومفتوحة، على الصعيد التوثيقي التاريخي، وإن حاول إغلاقها أجيال من الفقهاء والمحدثين من موقع أنها (خصوصاً في شقها الأول ـ القرآني) قد وجدت حلها أو حلولها الأخيرة القاطعة على يد هذا الخليفة أو ذاك، أو هذا الصحابي أو ذاك، او هذا الجامع الحافظ أو ذاك. فلقد لاحظنا أنه مازال هنالك الكثير أو القليل مما ينبغي إنجازه على الصعيد المذكور. وهذه الملاحظة نتبينها ونكونها عبر تقصي الجدال، الخفيت أحياناً والصاخب أحياناً أخرى، بين «أهل البيت أنفسهم»، أي بين من يعلنون انتماءهم للاسلام، بل يحوزون على مواقع بارزة في حقل الفقه أو التفسير والتأويل وغيره (وسنعود إلى ذلك في سياق لاحق اكثر خصوصية وتفصيلاً).

* * *

تبقى مسألة تحتاج بعض التناول، وتتصل بـ «العلاقة» بين «الوحي ـ

القرآن» و«السنة المحمدية». فلقد درج المسلمون الأوائل على التمييز بين النسقين الدينيين المذكورين. وفي سبيل ذلك، كانوا يطرحون على الرسول سؤالاً يتصل بانتماء اجتهاداته التي يعْلمهم بها: «أهو الوحي، أم الرأي والمشورة؟». وعلى هذا، فقد كان هنالك ـ في نظر أولئك ـ نمطان من «السنة»، واحد ينتمي إلى «الوحي ـ القرآن» من حيث هو «شرح للوحي وتبيان»، وآخر ينتمي إلى الحياة اليومية وما تشير في ذهن الرسول من آراء وتصورات واجتهادات خاصة به. وربما كان من قبيل ذلك ما كان محمد يقوله لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في أمر، ما خالفتكما»؛ و:«قولا فإني فيما لم يوح إليّ مثلكما».[1]

ويهمنا من ذلك أن التقاطب الايديولوجي وربما كذلك السياسي، الذي ظهر بين «أهل الرأي والنظر» و«أهل السنة»، أيضاً، على صعيد ذلك التمييز بين النسقين الدينيين المعْنيين (الوحي والسنة)، حيث أخذ أولئك بهذا التمييز ورفضه هؤلاء مؤكدين على الوحدة بين ذينك الأخيرين، أفضى إلى نتيجة مؤرقة للفريق الثاني (أهل السنة)[2]. فإذا انطلق هؤلاء ـ وعلى رأسهم الإمام الشافعي ـ من وحدة «الوحي والسنة»، فإن سؤالاً كبيراً ينتصب أمامهم، دون أن يصلوا إلى جواب شاف ودقيق عليه؛ ذلك هو: ما الموقف من إشكالية «الصحيح» و«الموضوع» من الحديث؟ ذلك أن «الحديث» إذا ما كان جزءاً من «الوحي»، فإن القول بوجود الإشكالية المذكورة يعتبر خرقاً له، كما يمثل مفارقة كبرى على صعيده. فـ «القرآن»، الذي يعتبر ـ في هذه الحال ـ «جزءاً» من «الوحي» هو ـ حسب التفسير الشائع عموماً لدى «أهل السنة» ـ الكتاب المعني في الآية التي تقول: «وإنا له لحافظون». ولكن كيف يمكن سحب ذلك الرأي الوارد في الآية المذكورة على «جزء من الوحي» دون جزئه

(1) ـ انظر: عبد الحليم الجندي ـ الشريعة الاسلامية، سلسلة (كتابك40)، دار المعارف بالقاهرة 1978،ص20.

(2) ـ انظر حول هذه المسألة: نصر حامد أبو زيد ـ النص، السلطة، الحقيقة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 16-17.

الآخر (الحديث)، الذي هو إشكالي حتى برأي جُمّاعه؟ بل اكثر من ذلـك، هـل من «قداسة الوحي» في شيء أن يُختلف فيه، أساساً ومبـدءاً، مـن موقـع «أهـل السنة» أولئك؟

هكذا تنتج الإشكالية نفسـها وتعيد إنتـاج نفسـها على نحـو مطـرد وفـاعل باتجاهات واحتمالات متعددة.

# .2.

## «القرآن حمّال أوجه»: احتجاج على اختلاف الفقهاء في الفُتيا، أم على تشظّي الواقع المشخص؟

آ ـ النص القرآني بين لغة «الغيب» وعبء الواقع المشخص: إن ما أتينا عليه في الفصول السابقة يتصل اتصالاً وثيقاً بما نحن بصدد البحث فيه، الآن. فهو يطمح إلى أن يقدم مدخلاً منهجياً تأسيسياً إلى دراسة النص الإسلامي عموماً، وفي مراحله الباكرة على نحو مخصص، أي انطلاقاً من النصوص الأولى (القرآن والسنة)، منظوراً إليها في سياقاتها المركزية المأتي على ذكرها، فيما سبق. وهذا، بدوره، يتضمن الإعلان عن أننا سننظر إلى هذه النصوص ليس بمثابتها بنياتٍ مغلقةً في الاتجاهات الثلاثة، السابق (سابقها)، والراهن (راهنها)، واللاحق؛ أو مغلقةً في الاتجاه السابق، على الأقل. وبصيغة أخرى مخصصة، نحن نرى أن ما يعلنه البعض ـ وقد كنا أتينا على ذكر واحد من هؤلاء وهو عباس محمود العقاد ـ عن أن النص الاسلامي الأول لا يفسَّر بصفة كونه نتيجة أو نتائج لمقدمات سبقته وهيأت له، بمعنى ما وبقدر ما وبأفق ما، في عصره أو عصر سابق عليه، أمر يضع البحث العلمي في هذا النص بين قوسين؛ مُحيلاً الأمر برمّته، على هذا النحو ـ إلى مرجعية إيمانية قبْلية. ومن الطريف الدّال، في هذا الحقل، أن آيات من النص المذكور نفسه ترفض هذا الموقف، أو ـ على الأقل ـ تتحفظ عليه، مطالبةً باستخدام «النظر العقلي» حيال الأشياء والأحوال جميعاً، ذلك النظر الذي ينطوي على لحظة حجاجيّة نقدية ما؛ ومطالبةً ـ كذلك ـ بالنظر إليه بمثابته متمماً لما سبقه

وليس قاطعاً له أو مُلغياً(1).

والأمر يغدو اكثر إثارة للاهتمام واكثر تضمناً للاحتمالات المفتوحة والنتائج الواعدة، حيث نجعل من النص القرآني ـ تحديداً ـ موضوعاً للبحث الاجتماعي والتاريخي والتراثي، وحين نجعله ـ قبل ذلك ـ موضوعاً للبحث النصيّ. ومن نافل القول بأن ما نطمح إلى إنجازه، هنا، يخضع ـ هو نفسه وبدوره ـ لدائرة الضوء المنهجية، التي أتينا على تحديدها بنيوياً ووظيفياً تحت مصطلح «الوضعية الاجتماعية المشخصة». فهذه هي التي تحدد، من حيث الأساس، الحقل الذي تتحرك فيه الأدوات المعرفية، التي ننطلق نحن منها، هنا، ونستخدمها في مراحل البحث القائم؛ كما تضبط احتمالات اختراق هذه الأدوات ايديولوجياً، على النحو الذي فصلنا فيه بعض التفصيل في موضع سابق؛ مع التأكيد ـ في هذا السياق ـ على دور ذلك النص نفسه في ضبط موقفنا منه. وهذا ما سيفصح عن نفسه في المسائل التي نتناولها الآن، والتي تبدو بمثابة معضلات مفصلية.

لقد أتى النص القرآني بوصفه منظومة عقيدية دينية مفتوحة، أسهمت ـ بقوة ـ في نشوء وبروز احتمالات متعددة لقراءات متعددة، كان من شأنها أن مكّنت، من موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي انطلقت منها هذه القراءات، لعملية تحويله إلى مظلة يستظل بظلها جمع متسع ومتعاظم، أبداً وباطراد، من الفرقاء المتخاصمين والمتعادين أو المتحاورين والمتحالفين

---

(1) ـ إذا كان العقاد يدعو للنظر إلى القرآن على أساس أنه «المقدمة والنهاية»، بالاعتبار التاريخي، أي أنه لا يفسَّر بمقدمات تاريخية سابقة عليه ومعاصرة له، هكذا عموماً وإطلاقاً، فإن محمد أحمد خلف الله يضيّق عمومية النظر هذا وإطلاقيته. فهو ـ كما لاحظنا ذلك في شاهد سابق مقتبس منه ـ يرفض القول بوجود «عنصر عالمي جاء من خارج الجزيرة»، أي مكتفياً بالقول ـ ضمناً ـ بأن الاسلام أتى مكمِّلاً لما كان قائماً في «الجزيرة العربية» من عناصر دينية اعتقادية الخ..، دون غيرها من المناطق الجغرافية.أما المؤثرات الخارجية فقد ظهرت في «الجزيرة» في مرحلة متأخرة «منذ أيام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب».( انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص83).

من اتجاهات واحزاب ومدارس وفرق فقهية وسياسية واقتصادية وفلسفية متعددة.

فهؤلاء، جميعاً، يعلنون انتماءهم للنص «الأصل»، وذلك حيث ينطلقون من «الأركان الخمسة» أو ـ على الأقل ـ من أولها وهو «التوحيد»، في صيغته المباشرة[1]؛ مضمِّنين ـ بذلك ـ إعلانهم هذا الشرعية الضرورية والحاسمة لا تجاهاتهم وأحزابهم ومدارسهم وفرقهم. وهذا، بدوره، قاد إلى نتيجة كبرى، على الصعيد السياسي والفكري، تمثلت في أن فاعلية هذا الاتجاه السياسي أو الكلامي أو الفلسفي أو الفقهي أو ذاك، في المجتمع العربي الاسلامي، ارتهنت بالتأكيد على حيازته تلك الشرعية، بدرجة أو بأخرى وبوجه من أوجه الموقف. وقد انطوى ذلك ـ ضمناً بالحد الأدنى ـ على الإقرار بحصانة الإتجاهات المعنية أمام الرأي العام الاسلامي الممثل خصوصاً بـ«الاسلام الشعبي»، تلك الحصانة التي امتلكت دلالات ومؤشرات على نوع من **القداسة والسلطة**؛ مع الإشارة إلى أن ذلك لم يقف عائقاً أمام عمليات التكفير والتسفيه من قبل الاتجاهات المذكورة بعضها حيال بعض، ولكنْ بصورة خاصة من قبل الاتجاه المهيمن سلطوياً، أو الذي يدور وظيفياً في فلك السلطة، إزاء الاتجاهات الأخرى.

ويلاحظ أن من أعلن من تلك الاتجاهات، وكذلك الاحزاب والمدارس والفرق رفضه لـ «الانتماء» النظري العام والمجرد، على الأقل، إلى النص المعني والولاء له، بسلوكه طريقاً لا دينياً (إلحادياً) **صريحاً** (مثل رفض الإيمان بالله أو التشكيك به، ورفض النبوة أو التشكيك بها)، كان عليه أن يدفع الثمن: إعلان الهجوم عليه من

---

(1) ـ جاء في القرآن (سورة النساء /48): «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً». وفي «الحديث النبوي» أن «جبريل» قال لـ «النبي»: «بشّر أمتك أنه من مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة فقلت يا جبريل وإن سرق وإن زنى قال نعم قلت وإن سرق وإن زنى قال نعم وإن سرق وإن زنى قال نعم وإن شرب الخمر». (صحيح مسلم ـ الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص76).

قبل كل تلك الاتجاهات والاحزاب والمدارس والفرق، وإنْ بدرجات وصيغ مختلفة، تتواتر ما بين العنف المباشر والنقد الإجمالي[1]. وفي هذه الحال الأخيرة، قد نجد أنفسنا أمام تساؤلات ثرة؛ لعل الإجابة عنها تقودنا إلى اكتشاف علاقات فكرية ضمنية وخفية قائمة بين منْ هو وراء هذا النقد الاجمالي من كلاميّين أو فلاسفة من طرف، وبين من سلك الطريق اللاديني (الإلحادي أو الزندقي بعامة) الصريح من طرف آخر؛ مما يجعلنا نرجح أنه يتعذر تبين ذلك باللجوء إلى مقولة «التقيّة السياسية أو الإيديولوجية» فحسب، بعيداً عن احتمالية وجود أنسجة مشتركة بين كليهما، بالمعنى البنيوي أو الوظيفي او كليهما معاً، تعبيراً عن تعقد اللوحة الفكرية العامة، في المجتمع العربي الإسلامي.

وإذا كان النص القرآني كذلك، أي منظومة عقيدية **ميتافيزيقية مفتوحة** ـ وهنا الطرافة في الموقف وكذلك المفارقة ـ فإنه استطاع، كما هو ملاحظ، الظهور كقوة عقيدية مرنة وقادرة على الإستجابة للإحتياجات المتغيرة والمتسعة، التي انطلقت من وضعيات اجتماعية مشخصة متعددة نوعياً، في التاريخ العربي الاسلامي؛ كما استطاعت هذه الوضعيات ـ بدورها ومن مواقعها وعبر الحوافز المعرفية والايديولوجية والسيكولوجية المنطوية عليها ـ الإسهام، ربما بعمق وعلى

---

(1) ـ يتحدث لوي غارديه عن «الولاء الاسلامي»، فيرى أنه ذو طابع «مزدوج. فقبل كل شيء، هناك التعلق بالقرآن كلام الله. حتى قيل غالباً (المسيحية تتمحور حول شخص أما الاسلام فحول كتاب). ذلك أن هذا الكتاب يمثل، في نظر المسلم، التعبير المباشر عن صفة أزلية من صفات الله. ونظرية (القرآن غير المخلوق)، لها مؤيدون كثيرون. أما الولاء الثاني المشترك العام فإنه موجه للرسول. ويساوي تكريم محمد تكريم القرآن. إن التمجيد يوجه قبل كل شيء إلى المصطفى من قبل الله ليكون رسوله إلى الناس، حيث بلغهم بكل أمانة، كلام الله». (لوي غارديه: التاريخ ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 19).

وإذا لاحظنا أن الولاء للنبي محمد يأتي ـ إسلامياً وعمومياً ـ بعد الولاء للقرآن، فإننا نرجح أن السبب الكامن وراء ذلك لا يتمثل، إسلامياً، في كون القرآن «كلام الله» فحسب، بل كذلك لارتباط النبي بعد وإن كان «مقدساً»، إلا أنه ذو جوهر مادي مكاني وزماني «مقدس»، هو مكة ـ «المدينة المقدسة» في النصف الأول من القرن السابع. ومن هنا، كان ما نواجهه على الصعيد اليهودي؛ مضايفاً وموازياً لما واجهناه هناك إسلامياً. فالإنتماء هو، هنا يهودياً، لـ «الكتاب المقدس»، وليس لأحد أنبياء اليهود؛ أي لكتاب يحمله اليهودي حيثما كان؛ في حين يفصح عن نفسه ذلك الإنتماء، إسلامياً، باتجاه النبي والقرآن كليهما.

مدى مستقبلي، في الإبقاء على انفتاح تلك المنظومة العقيدية، مجسدةً ذلك بالإسهام في إنتاجها وفي إعادة إنتاجها. وقد تم ذلك حيث طرح في تلك الوضعيات ـ على نحو مطرد وبصيغ عديدة من التحفيز والتحريض والإستفزاز أحياناً ـ من المشكلات والمعضلات ما كان على المنظومة المعنية أن تجيب عنها تسويغاً، أو نقداً، أو إرجاءً أو إدانة الخ.. وهذا ما جعلها تبدو كأنها «صالحة لكل زمان ومكان»، هكذا على عواهنها.

والحق، إن تلك المقولة الأخيرة برزت في كل مراحل التاريخ العربي الإسلامي؛ وما يزال الكثيرون في عصرنا يؤكدون على «شرعيتها»[1]. فطواعية النص الديني «الأصلي» ذاته على التمظهر، وفق حالات متغيرة ومتعددة (تلك الطواعية التي علينا أن نحدد أوجه أساسية لها لاحقاً)، جعلت منه خزّاناً بدا انه لا ينفد. ولا سبيل الى تحاشي القول بان المقولة المذكورة اكتسبت ـ في مراحل تاريخية تالية على «النص الأصلي» وفي سياق ولادة «الفكر الاسلامي» واتساع صيغه ومظاهره مع القرن الثالث الهجري تحديداً ـ طابعاً إطلاقياً على أيدي منظّرين فقهاء وغيرهم، حين انطلق هؤلاء، أولاً بأول، من **النص الى الواقع** ( الوضعية الاجتماعية المشخصة)؛ فسوّغوا،بذلك، الاعتقاد بأن ذاك يحكم هذا «ويكيّفه في ظله»، بحيث وصلوا إلى واحد من مظاهر السلفوية، في ماضويتها الصريحة.[2]

ولكنْ، لعلنا نلاحظ ان النص الديني الاسلامي ـ الأصلي ـ اكتسب طواعيته

---

(1) ـ يكتب محمد فتحي الدريني عن أن «صدق قضية خلود الشريعة، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، قد ثبتت بما هو واقع فعلاً في اجتهادات عبر العصور، وفي مختلف البيئات والسلالات». (ضمن كتابه: الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب ـ كتاب جامعي، جامعة دمشق 1986 ـ 1987، ص ـ ز ـ).

(2) ـ يعلن محمد فتحي الدريني، مستشهداً بالشاطبي وموافقاً إياه، ان «البحوث المقارنة مصدر إثراء للفقه الاسلامي نفسه.. بما يتيح للباحث من الوقوف على وجوه التطبيق العلمي للأصول النظرية، وكيفية تصرف المجتهد بتلك الأصول في مواجهة الوقائع المشخصة بظروفها الملابسة المتغايرة ـ كما يرى الإمام الشاطبي ـ وتكييفه لهذه الوقائع في ظلها ». (المرجع السابق بمعطياته المذكورة، ص ـ و ـ).

تلك من تعددية التوجه إليه من موقع وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة، مخترقة ومتمايزة معرفياً وإيديولوجياً أولاً، ومن بنيته النصية[1] المفتوحة دلالياً ثانياً. وعلينا، بطبيعة الحال، أن نضيف إلى ذلك ان كون هذه البنية مفتوحة دلالياً، أمر خضع ـ هو نفسه ـ للوضعية المذكورة بحقولها الدينية والادبية والسيكولوجية تخصيصاً، تلك الوضعية التي برز هو في صلبها في القرن السابع أثناء دعوة النبي لرسالته، وعمل بدوره، على اختراقها وتغييرها.

ومن ضرورات الموقف المعرفي الدلالي ملاحظة أن النص القرآني لم يكن له ان يتكلم بذاته، وإنما كان عليه ـ وما يزال ـ ان يتكلم بلغات الآخرين، أي عبر مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاق تفكيرهم وفهمهم، ومن ثم عبر أنماط التوجه والمساءلة، التي تقدموا إليه في ضوئها وفي حدودها. وهذا ما عبر عنه علي بن أبي طالب، إبان معاركه المريرة مع خصومه الدهاة الكثر، الذين لم يألوا جهداً لتطويع ذلك النص لاحتياجاتهم ومواقفهم، فقال ما يلي:

«القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال».[2]

---

(1) ـ نعتمد عبارة «نصّي» هنا وفي مواضع أخرى مماثلة من هذا البحث، من موقع النظر إليها على أنها نسبة لـ «نصّ»، ليس إلاّ. فهي ـ من ثم ـ لا تحتمل إيحاءً قدْحياً يأتي على أقلام بعض من يستخدمها (العبارة) من الكتاب والباحثين. والإيحاء القدْحي الذي نواجهه لدى هؤلاء هو أن العبارة المذكورة تتضمن القول برأي «حرفي ذي بعد واحد وذي طويّة متزمتة». بيد أننا، في الافتراض بوجود مثل ذلك الإيحاء القدحي، نكون قد انطلقنا من عبارة أخرى هي، بالأساس، مُحتٌ من «نص»؛ نعني بها اصطلاح «نصَّوِيّة». فهذا الأخير يتضمن تحديداً إصطلاحياً منطقياً للرأي، الذي يعلن أصحابه فيه أن «النص»ـ الديني خصوصاً ـ يمثل مبتدى الموقف ومنتهاه، في دراسته وتقصّيه. وفي هذا، لعلنا نلاحظ نقاط توافق بين «النصّوية» من طرف، وبين «البنيانية» في دراستها لنص أدبي أو ديني أو فلسفي الخ.. من طرف آخر (عدْ إلى ما أوردناه حول «حفريات المعرفة» لميشيل فوكو ـ الفصل الأول من هذا الكتاب).

(2) ـ تاريخ الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك لأبي جعفر بن جرير الطبري، الجزء الخامس، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر 1963، ص66.

ومن ثم، فهو بالمعنى التأسيسي - «حمّال أوجه»[1].

وإذا كان القرآن كذلك، فإن تطويعه لمواقف متعددة متقاربة أو متضاربة أو متناقضة وكذلك متصارعة، أمر كان تسويغه (ومازال) ممكناً من قبل الفرقاء والخصوم والمتصارعين، وذلك من موقع تفتيق واستنطاق واشتقاق دلالات تطابق بينه وبين تلك[2]. وهنا، أيضاً، نستمد من التجربة المريرة، التي عصفت بعلي بن أبي طالب، ما يقدم تشخيصاً وتجسيداً لما نحن بصدد الحديث عنه.

فلقد كان صراعه مع الخارجين عليه (الخوارج) ومع خصومه الألداء (الأمويين)، ذا طابع نظري حاد وملحوظ، إلى جانب أبعاده الأخرى السياسية والعسكرية والاقتصادية الخ... .ومن موقعه المقرّب من النبي متلقيّ الوحي وصاحب السنّة، كان علي يدرك التمايز النسقي (البنيوي) بين القرآن والسنة، ذلك التمايز الذي قد يتحدر من أن الأول يتحرك في حقل العمومي والاجمالي، وأن الثانية تفصح عن نفسها في دائرة الخصوصي التحديدي. ومن هنا، جاءت مقولته التأسيسية المأتي عليها بأن القرآن حمّال أوجه، لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال. وقد

---

(1) - انظر ذلك ضمن: خالد محمد خالد - من هنا نبدأ، الطبعة الحادية عشرة، اغسطس 1969، القاهرة، ص65. وهنالك من يقدم رأياً آخر لعلي بن أبي طالب مناقضاً وربما كذلك متمماً لهذا الرأي المثبت هنا. فمحمد سلطان المعصومي الخجندي المكي يكتب في كتيّب له بعنوان «هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟! - ط2 1389، المدينة، ص38»، ما يلي: «النظر ينبغي أن يكون الى القول لا إلى القائل كما قال علي رضي الله تعالى عنه ان الحق لا يعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله!».

(2) - من الطرافة الفاقعة أن نقارن بين نصّين «اسلاميين» يأتيان على لفظة «إرهاب»، لنتبين مصداقية ذلك! يتحدر النص الأول من معجمية إسلامية سودانية راهنة، في حين يتحدر النص الثاني من معجمية سعودية راهنة، كذلك. أما صاحب الأول فهو حسن الترابي، الذي يعلن ما يلي، محدداً كيفية مواجهة أعداء «الجبهة الاسلامية القومية»، التي يتزعمها هو: «ففي كل حركة اسلامية فإن مكان الجبهة هو الطليعة ودورها هو الأساس. وفي مواجهة الأعداء لجأت الثورة الاسلامية للحسم والارهاب — نعم للارهاب». (ضمن وثيقة نشرت في جريدة: المستقبل - صنعاء 13 مارس 1991، ص 9، وذلك بعنوان: الترابي يكشف الصعوبات التي تواجهها حكومة الجبهة الاسلامية). لكن صاحب النص الثاني، وهو الشيخ محمد بن حسن الخزرجي، يرى — في إشارة إلى إدانة «ارهاب» الاصوليين المناهضين على نحو أو آخر للنظم السياسية في معظم البلدان العربية — أن «ليس في الاسلام لفظ (الارهاب) وإنما فيه لفظ حرابة أو بغي. ومن تمت بيعته أو انتخابه من الحكام لا يجوز الخروج عليه.. ولو كان جائراً». (ضمن: جريدة - حديث الجمعة، 18 يونية 1993، ص4).

عمق ذلك عبر تمييزه بين ذلك الحمّال لما يحصى من الأوجه (الآراء والمقولات والنظرات الخ..) من طرف، والسنة التي ليست كذلك من طرف آخر. وبذلك، أتيحت لعلي إمكانية أن يقرأ النص القرآني على أنه نص يحتمي به جميع من يعلن - جهارة على الأقل - انتماءه له ، وعلى أنه - من ثم - قابل لأن يُستقرأ من مواقع سياسية متعددة، اي لأن يحوّل إلى قفّاز تُنتج في ضوئه ومن موقع آليته نصوص وقراءات ورؤى سياسية تظل تصرّ على أنها ذات متون دينية. وبهذه الآلية، يُقصى الدنيوي لصالح أخروي معتقَد، والعادي لصالح مقدّس مُتخيل، والسياسي المشخص لصالح روحي مجرد مختلق. وبالتالي، فقد كان على ابن عباس، الذي يحاجج خصوم علي (الخوارج) ويخاصمهم بـ «القرآن»، أن ينتبه إلى ذلك ويستمع إلى علي، لئلا يقع في لبس عظيم هو الفخ الذي ينصبه له خصومه: «فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة»[1] .

وبالرغم من أن «السنة» نفسها لم تبق بمنأى عن ذلك «اللبس ــ الفخ» وخصوصاً ما تعلق بـ «الموضوع»منها، إلا انها ظلّت يُنظر إليها على أنها الأقل إشكالاً- على هذا الصعيد -.

وعلى نحو الإجمال، فإن «المأساة» المنتجة عن تلك العلاقة «المأزومة» بين النص الديني عموماً (القرآن والسنة) والواقع المطل برأس «ثعبان» ستجعل علياً يخطب في الناس، شاكياً لهم ما يصنعه الآخرون من خصومه السياسيين والايديولوجيين (الدينيين). فأولئك أخذوا الإسلام مأخذاً «مخففاً» ، وفق الوتائر المتسارعة للعصر الجديد المنفتح على الثروة والجاه السياسي والاجتماعي والاستهلاك المتعاظم، بحيث «صار دين أحدكم لعقة على لسانه. صنيعَ من قد فرغ من عمله وأحرز رضا سيده»[2] .

---

(1) ـ السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ـ المكتبة الثقافية ببيروت 1973، الجزء الأول، ص 51.

(2) ـ نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام ـ شرح الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الأول، من مطبوعات دار النصر بدمشق، دار كرم دمشق، دون تاريخ نشر ، ص 223.

ولعل ما يمكن ملاحظته، هنا على صعيد مثل هذا النمط النصّي، يكمن في أن شكوى علي بن أبي طالب ضد ذلك «الدين ـ اللعقة» عبّرت عن قصور معرفي لديه عن إدراك متغيرات العصر المذكور أولاً، وعن تبيّن آلية التغيّر الديني والثقافي عموماً ثانياً. فهو لم يدرك أنه ـ **في مرحلة تاريخية واحدة** ـ يمكن أن تنشأ أنساق دينية إسلامية متعددة متباينة ومتصارعة تباينَ وتصارعَ المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والانتماءات الإثنية والتصورات العقيدية والأخلاقية الخ...

فحيث تكلم علي بذلك الكلام المناقض لما دعاه «اسلام لعقة اللسان» والمناهض له، كان هو نفسه ـ وقد تكوّن ذهنياً (ايديولوجياً) ونفسياً (سيكولوجياً) في صحبة النبي ـ يحمل تصوراً آخر عن الإسلام.فهو (أي علي)، ذو الموقف الطهوري والمدافع عن «المبدئية المثالية»، أخذ **يتحول إلى ظاهرة لا تُحتمل، وينبغي** ـ من ثم ـ تضييق الخناق عليها، أو تصفيتها، إن اقتضى الأمر، استجابةً لاتجاهات الانحسار العامة، التي اخترقت العلاقات الاجتماعية المحيطة به، أو التي كانت في طور الإختراق. وهذا ما حدث، فعلاً وعلى نحو أولي، على صعيد البنية الايديولوجية المهيمنة.

والجدير بالتنبّه أن جدلية النص والواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)، التي تعني ـ ضمن ماتعنيه وكما حاولنا تبيانه من قبل ـ جدلية الدال والمدلول، تقوم على تحديد الدور الحاسم أو الأدوار الحاسمة المنوطة بالوضعية المذكورة (وهي هنا المدلول) في ضبط المنعكسات الذهنية المطابقة لها (وهي هنا الدّال). ولذلك، كان على الاسلام أن يتلون بألوان التحولات، التي أخذت تجتاح المجتمع العربي الاسلامي، الناهض عمقاً وسطحاً. وهذا المعطى المستجد هو الذي جعل من الممكن أن يكتسب الإسلام لباساً جديداً، **بدا وكأنه صورة مقلوبة** عن الاسلام «الأصلي». إن علياً بن أبي طالب يخاطب الناس قائلاً، وروح الدهشة والهلع تملأ كيانه: لقد وصلنا إلى زمان، أصبحت الأمور فيه مقلوبة، بحيث غدا الكذب صدقاً والصدق كذباً:

«وكان أهل ذلك الزمان ذئاباً، وسلاطينه سباعاً، وأوساطه أُكّالاً، وفقراؤه أمواتاً. ولُبس الاسلام لبس الفرو مقلوباً»[1] .

وإذا كنا تحدثنا عن حركة تجادل بين النص والواقع، فإننا نكون قد عنينا بذلك - ضمناً أو صراحة - أن الدال (وهو النص) يمارس، هو بدوره، تأثيراً فاعلاً في المدلول (وهو الواقع). من هذا الموقع ومن الموقع الآخر المأتي عليه والمنطلق من تأثير المدلول في الدال، يغدو القول وارداً بتبادل الموقعين بين الدال والمدلول، بحيث يتحول هذا إلى موقع ذاك كما يتحول ذاك إلى موقع هذا. وحالئذ، يصبح من مقتضيات البحث النصّي العلمي أن نلاحق الاتجاهات العامة والخاصة لعملية تأثير النص في الواقع.

إن النص القرآني الحديثي ـ بمقتضى ذلك ـ لم يقف ساكناً حيال عملية تدخل الواقع فيه، على نحو أو آخر. لقد وقف فاعلاً مؤثراً في ذلك الواقع، ومحركاً إياه على سبيل المساءلة والتحفيز والتحريض سلباً أو ايجاباً أو ما بينهما. بيد أن هذا الموقف الفاعل المؤثر للنص في الواقع ما كان له أن يتحقق بمعزل عن الموقف الآخر الذي يمارسه الواقع في النص. ومن هنا، كان من غير المسوغ أن يجري الحديث عن «تعددية في الفهم والتأويل يمتلكها النص في ذاته»، بعيداً عن فعل الواقع في ذلك. إذ إن النص الذي يفصح عن امتلاك مثل تلك «التعددية»، **إنما هو نص تبنين وصار وانتهى إلى ما هو عليه في إطار عملية مواطأة بينه وبين الواقع**، وليس خارجها وبعيداً عنها وعلى نحو ذاتي مغلق ومتفرد. ومن هنا، ربما كان ما كتبه نصر حامد أبو زيد - في هذا الصدد وبخصوص النص القرآني - بحاجة إلى وضعه في سياق التجادل بين النص والواقع المأتي عليه تواً. فهو يعلن «أن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة إلى النص، بل هي تعددية كامنة في بنيته إلى حد كبير»[2] .

---

(1) ـ المصدر السابق بمعطياته المذكورة ـ ص209.

(2) ـ نصر حامد أبوز زيد : النص، السلطة، الحقيقة: المعطيات المقدمة سابقاً، ص 111.

**نعم، إن** «التعددية» في النص المذكور كامنة في بنيته، **في المستوى المنطقي**؛ بينما هي ليست كذلك، في **المستوى التاريخي**، أي في المستوى الذي ينظر إلى بنية النص المعْني من حيث هي لحظة من لحظات فعلِ تبنينٍ تاريخي مفتوح.

على أساس من ذينك المستويين، المنطقي والتاريخي، كان النص القرآني (والحديثي) يفرض نفسه على الجميع ممن ساءله وأقام معه علاقة ما طقوسية أو إيمانية أو فكرية، ومنهم علي بن أبي طالب وأنصاره. كما وجد مثقفو المراحل المتعاقبة والمتداخلة، في المجتمع العربي الإسلامي، أنفسهم، أمام أحوالٍ وقف غالبيتهم أمامها حائرين، وهلِعين، وعاجزين عن فهمها وإدراك ضروراتها وإوالياتها.

وقد برز ذلك في عهد النبي نفسه، وتحديداً مع عملية التحول الذهني وكذلك - خصوصاً لاحقاً - الاجتماعي والسياسي والحقوقي، التي انطلقت من المرحلة المكية الى الأخرى المدنية. إذ بالرغم من أن الصحابة الأوائل رافقوا محمداً في حقب «النزول» و«الصدْع» و«الإنذار»الخ...، فإنهم اختلفوا، على نحو بيّن، في تمثل ذلك وفي فهمه. وقد ظهر ذلك، **ذهنياً**، عبر اختلافهم في « أدوات الفهم»، التي يملكونها(1). ولكن العهد العثماني (نسبة إلى عثمان بن عفان) توج ما سبقه من عهود، بصراعاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، وكذلك الإقليمية والقبلية والإثنية؛ وكان - من ثم - بمثابة تحول نوعي في المجتمع الجديد، عبّر عن نفسه مراراً بصيغ عسكرية مسلحة.

---

(1) - انظر مع المقارنة: أحمد أمين - فجر الاسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 197. وجدير بالملاحظة ان فريقاً من الصحابة الأوائل واجه هذا المسألة، وأدرك حساسيتها، لكنه لم يتنكر لها. فعمر بن الخطاب - وهو واحد من أولئك - كتب في رسالة إلى أبي موسى الأشعري، قائلاً: «الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك، مما ليس فيه قرآن ولا سنة واعرف الأشباه والأمثال ثم قسْ الأمور بعد ذلك، ثم اعمد لأحبّها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى». وقد قارب عمر، في ذلك، مسألة الواقع والنص، حتى مع الاصرار عني إبقاء النص (القرآني) فاعلاً فيما يتوافق بينه وبين الواقع. (انظر: حديث الجمعة ـــ جريدة تصدر اسبوعياً في أبو ظبي، 30 يوليو 1993).

ويلاحظ أن جموعاً كبيرة من الاسلاميين المفقّهين والمفسرين المعاصرين إذ ينظرون إلى التاريخ الاسلامي الأول (الراشدي) من موقع القداسة، فإنهم يغدون — على الصعيد النظري الفقهي العقيدي ـ غير مهيئين أو غير مستعدين لإدراك الدلالات التي تثيرها علاقة النص بالواقع والإقرار بها، ومن ثم لتبيّن مدى استجابة هذا النص للواقع على أنحاء متعددة ومتنوعة تنوّعَ المنطلقات الاجتماعية المشخصة، التي ينطلق منها أولئك أنفسهم والمنتمون إلى الإسلام عموماً. بل إن أولئك يشيحون بوجوههم عن الدلالات، التي تنطوي عليها أمثال أحداث قتل ثلاثة خلفاء اثنان منهما قتلا بأيدٍ مسلمة، وقتل من لا يحصى من الصحابة والمؤمنين بعضهم بأيدي بعض.[1]

ذلك ما جعل أحد كبار الصحابة والخلفاء (علياً) يقف أعزل أمام دفَق الواقع وكثافته، بعد ان كان هذا الواقع ـ نسبياً وبقدر أو آخر ولفترة زمنية امتدت منذ عهد الرسول ـ مغيباً تحت لهب أخلاقيات العقيدة الجديدة الفتية ووهجها.

فقد تبلورت شخصيته بمثابتها وضعية مثقف وسياسي إشكالي، استطاعت أن تعبر عن حالة من القلق الفكري لجيل واسع من المفسرين والفقهاء والكلاميين والأدباء والشعراء والسياسيين، في مرحلته الانتقالية، على نحو خاص. لقد وضع علي يده ـ من طرف أول وفي أتون تجاربه القاسية المريرة والمتلاحقة ـ على واحد من المفاصل الكبرى المحدِّدة للعلاقة بين النص القرآني والواقع الإنساني المتنوع والمتغير، وذلك حيث رأى في هذا النص خطّاً مسطوراً بين دفتين لا ينطق بذاته وإنما عبْر الناطقين به من الرجال (المنضوين في فريق سياسي أو فئة اجتماعية أو طبقة اجتماعية الخ...) .إلا أنه، من طرف آخر، وقع في نزعة طهورية طوبائية، حجبت عنه حقيقة كبرى، هي أن الواقع البشري المشخص، كائناً ما كان، هو الأغنى والأشمل والأكثر تحولاً وتجاوزاً من أي نص يُراد له أن يتموضع اجتماعياً

---

(1) ـ انظر مع المقارنة: محمد اركون ـ مفهوم الاسلام: المعطيات المقدمة سابقاً، ص 123.

بشرياً. إنه الأغنى والأشمل والأكثر تحولاً وتجاوزاً، من حيث تعقد بنيته وتشابك عناصرها، وكذلك في الاسئلة التي يطرحها على النص من قبيل المساءلة أو الإستفزاز أو الإستشارة أو «الاستخارة» الخ...بل إن علياً ظل عاجزاً عن أدراك أن الخطاب السياسي وإنْ امتلك دائماً دلالة على ما يقبع خلفه من مصالح اجتماعية واقتصادية وغيرها، إلا أنه قد يطرح نفسه (اي الخطاب) للتمويه على هذه المصالح، واللّف عليها. وهذا ما حدث، مثلاً، في المماحكة الكتابية الشهيرة، التي دارت بين علي ومعاوية، طلب هذا من ذاك أن يقدم له قَتَلَةَ عثمان، في الوقت الذي يعرف فيه أنه (أي علي) لا علاقة له بذلك. والأمر يزداد طرافة وسذاجة، حين نعلم أن علياً أخبر معاوية بما عرضه عليه أبوه أبو سفيان من مبايعته خليفةً، تدليلاً منه (من علي) على أنه لم يقبل بالخلافة تحاشياً لفرقة المسلمين أولاً، وعلى أنه - من ثم — برئ من دم عثمان: إن ما يتضح، هنا، يكمن في أن **علياً يواطئ الخطاب السياسي على نفسه** بوضعه حكماً على ذاته. وفي سياق ذلك، كان أبو سفيان وابنه معاوية يتجاذبان الوعي العليَّ (نسبة إلى علي) بالكلمة المقولة والكلمة المكتوبة ، بعيداً عن معيارية الواقع المشخص.(1)

وعلى هذا، فلما كان علي غير حائز على الأدوات المعرفية المناسبة لامتلاك الوعي بذلك «الواقع»، فقد أخفق في تفسير «اختلاف العلماء في الفتيا»، حيث رأى فيه موقفاً طائشاً من العقيدة أو انحرافاً عنها؛ مما قاده إلى أن يدين هذه الظاهرة ومن يقف وراءها من هؤلاء. فهو يعلن ما يلي، بلغة خطاب مفعم بدهشة مريرة ساخرة، وبحماسة تعبر عن أحد أكثر الأوجه قصوراً سياسياً وايديولوجياً في شخصيته:

---

(1) ـ انظر حول ذلك الحوار الشفوي والكتابي بين علي وأبي سفيان وابنه معاوية: السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لأبي حاتم محمد بن حيان ابن احمد التميمي البستي - دار الفكر، صححه وعلق عليه عزيز بك وجماعة من العلماء ، الطبعة الثانية، بيروت 1991 ، ص 538.

«ترِدُ على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً وإلههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد.أفأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه. أم نهاهم عنه فعصوه. أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه... والله سبحانه يقول (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فيه تبيان كل شيء»[1] .

ولا شك أن علياً، الذي تتلمذ على يد «معلمه ونبيه» وعاش في بيته فعرفه من الداخل والخارج، كان يعلم أنه (أي محمداً) لم يكن ينظر إلى «المستقبل» بعين التفاؤل والثقة والمطامح الكبيرة. فمن «الأحاديث النبوية» المتواترة، وكذلك من الأخبار التي قدمها كتاب السيرة الثقات، يلاحظ أن محمداً كان يقرأ في وجوه أصحابه من الأنصار والمهاجرين، من موقع مايحيط بهم، آفاق سوداء. بل يمكن القول، عبر استقصاء عملية التكون السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني الجديد في المدينة، أن خلافات واختلافات كانت تظهر، في حينه، تتصل بمدى ما فهمه المجموع من المؤمنين من الإسلام، خصوصاً ما اتصل منه بحياتهم المادية المباشرة[2] . وهذا ما جعل البعض يرفض بعض التصرفات والمواقف من محمد النبي

---

(1) ـ نهج البلاغة للإمام علي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 54 ـ 55. مثل هذا الموقف يواجهه الباحث في مراحل كثيرة من التاريخ العربي الإسلامي، خصوصاً في تلك المتسمة بالقلق والاضطراب، في الأحوال الانتقالية، وربما كذلك ببروز قوى مناهضة للعقل، على نحو أو آخر، تدين البحث العقلي النقدي. من ذلك ما نواجهه في مرحلتنا الراهنة لدى كتاب اسلاميين كثر، ومنهم محمد عبد الله دراز. فهذا الكاتب يرى في (المختار ـ شرح اربعين حديثاً في أصول الدين، عني بنشره عبد الله الأنصاري، دمشق 1977، ص 157) أن من يعمل على تقصي العلل والأسباب والكيفيات في القرآن يمكن أن ينزلق إلى «تحكيم نزوات العقل في صريح النقل... ومن هنا نشأ التفرق في المسائل الاعتقادية بين الفرق المنتسبة إلى الدين مع أنه واحد لااختلاف فيه...».

(2) ـ كانت مسألة العدل والمساواة في توزيع الغنائم والعوائد الجديدة واحدة من المشكلات، التي واجهت هؤلاء. وبرأي طه حسين، ان النبي لودعا قريشا «إلى التوحيد دون أن يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لأجابته كثرتهم في غير مشقة». (ص11 من : طه حسين: الفتنة الكبرى ـ عثمان ـــ دار المعارف بمصر، ط9، 1976). ومن ثم، «كان أغيظ ما أغاظ قريشاً من النبي ودعوته أنه كان يدعو إلى هذا العدل وإلى هذه المساواة». (ص 10 من المرجع نفسه).

نفسه[1]. إن علياً ـ تلميذ المدرسة المحمدية ـ لم يكن له ان يدرك أن المشكلة، التي واجهها، ليست، في شق حاسم منها، في النص الذي يهتدي به، بل إنها كانت فيما وراء قُرّاء هذا النص من مصالح ومواقف ورغبات وتأثيرات الخ..

ولا بد، في هذا السياق، أن يكون علي قد كوّن نظرته التشاؤمية اللاتاريخية هذه في حياة حموه النبي، الذي لم يفتر عن التحذير من «الخروج عن الصراط المستقيم»، أي الصراط الذي يُلزم الجميع بأن يسيروا عليه وفي ضوئه، لا يحيدون عنه قيد أنملة. وقد أثمرت عملية التحذير تلك رصيداً كبيراً من الأحاديث «الصحيحة» و«الموضوعة»، التي أتت لتصادق على واقع الحال. ما الذي سيفعله علي حين يسمع نبيه يقول:

«لتُنقضنّ عُرى الاسلام عروة عروة»[2] !

لقد فعل أنْ أدان «الخارجين» على النص؛ مع أنه اكتشف، عاطفياً وضمن لهيب الصراعات، أن النص هو آخر من يتكلم «بذاته».

ولعل علياً كان من أول العقول التي دفعت ـ على عظمتها الإشكالية ـ ثمناً غالياً وفادحاً، بسبب من أنه لم يستطع أن يحقق نقلة نوعية حاسمة في التعامل مع النص القرآني، على نحو مافعل، لاحقاً، معاوية بن أبي سفيان وغيره من السياسيين والفقهاء. فبالرغم من أنه قام بكشف معرفي خطير في فكرته النافذة المأتي عليها (القرآن حمّال أوجه ، لاينطق، وإنما تُنطقه لغة الرجال)، ظل عاجزاً عجزاً مثيراً عن تحويلها إلى موقف سياسي واجتماعي وعسكري. لقد كانت من وراء ذلك عوامل

---

(1) ـ كان محمد قد لجأ إلى سياسة «تأليف القلوب» بـ «العطاء المادي». فهذه السياسة أسهمت، لاحقاً، في إضعاف التماسك الاجتماعي الطبقي والإيديولوجي الديني بين المسلمين، بانتماءاتهم ـ والحال كذلك ـ إلى كل الفئات والطبقات الاجتماعية، في حينه. وهذا ما جعل البعض من ذوي النفوذ المالي والقبلي الضعيف يحتج على ذلك. فلقد قال احدهم لمحمد مرة، بعد أن انتهى من مثل تلك «الأعطيات»: «يا محمد .. لم أرك عدلت!». (السيرة النبوية لابن هشام ـ ج4، المعطيات المقدمة سابقاً، ص104).

(2) ـ أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري:إعراب القرآن ـ تحقيق عبد الإله نبهان، دمشق 1977، ص105.

متعددة، لعل الإثنين التاليين من أهمها، على الصعيد الذاتي: 1) عُمْق ضميره الأخلاقي الديني، على نحو مثالي مجرد؛ 2) قصورُ رؤيته السياسية المرحلية (التكتيكية). ونحن نرى أن علياً أسهم بقوة، عبر هذا وذاك، في إرساء أسس السلفوية الشيعية، التي ارتكنت إلى تصور لاتاريخي عن علاقة النص القرآني بالواقع. وكان عليه (أي علي) أن يجسد ـ في شخصه ـ مأساة هذا القصور. فلقد قُتل مرتين، مرة حينما علم ـ على لسان «العارف الأكبر»، عارفه النبي ـ :

«إن مما عهِد إليَّ النبي صلى الله عليه وسلم أن الأمة ستغدر بي بعده»[1]، ومرة حين طعنه عبد الرحمن بن ملجم الخارجي، سليل مدرسته في قراءة (فهم) النص القرآني والحديثي. ولعل أحد أوجه الدلالة والطرافة المأساوية يكمن في أن الطعنة القاتلة، التي وجهها إليه ابن ملجم، احتُفي بها بمثابتها الطريق «إلى ذي العرش الرباني». هكذا، أعلن أحد المحتفين بذلك الحدث، وهو عمران بن حطان:

| | |
|---|---|
| ياضربة من تقي ماأراد بها | إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا |
| إني لأذكره يوماً فأحسبه | أوفى البرية عند الله ميزانا[2] |

وقد نلاحظ أن ذلك التصور للعلاقة بين النص والواقع، بمثابتها علاقة مناقضةٍ ومضادَّة، مثّل ظاهرة دينية (إيديولوجية) شبه عامة، في أوساط الأتقياء المتحمسين الأوائل من المثقفين وجمهور السواد الأعظم، كان علي ربما أكثر من مثّلها تميزاً ومأساوية. ولعل مواقف ثلاثة انتصبت أمام هؤلاء، على نحو أقضّ مضاجعهم؛ تلك هي:

---

(1) ـ عن المستدرك للحاكم (ضمن: أسامة آل جعفر ـ مقتل أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، مجلة ـ تراثنا ـ العدد الثاني، ربيع الثاني 1409 هـ، بيروت، ص 412).

(2) ـ الاعتصام للشاطبي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 238.

1 - إذا كان القرآن والسنة قد ألحّا على أن «النّاجي» في الدنيا والآخرة هو ذلك الذي يجتاز «الصراط المستقيم»، دون عوج أو انحراف، فكيف يعمل هذا الناجي حين يرى الواقع الكثيف يسير بعكس ذلك وضده؟

2 - ماذا يتعين على «طالب النجاة»، في الدنيا والآخرة، أن يفعل، حين يرى من عليه أن يحذو حذوهم والتابعين وتابعي التابعين يسيرون بخطين أو بخطوط متناقضة ومتصارعة، حتى الموت؟

3 - كيف على «طالب النجاة» أن يتصرف، حين يرى من الصحابة والتابعين مَنْ يواجه - حائراً **قلقاً مضطرباً، وجزعاً حتى الموت أحياناً** - مواقف دينية (أيديولوجية) تزيد الحيرة حيرة والقلق قلقاً والاضطراب اضطراباً والجزع المميت جزعاً؟

كان يكفي «طالب النجاة» أن يتأمل في الحادثتين التاليتين، كي يتأكد أن «**إشكالية ما**» تقبع وراء العلاقة بين الواقع، الذي يعيش في لجته، والنص الذي ينتمي إليه ويؤمن به، وينبغي - من ثم - أن يبحث عنها وفيها، إذا رغب في الحفاظ على توازنه العقلي والاجتماعي. فلقد كان مقتل عثمان بمثابة إشعال فتيل صراعات دامية بين المسلمين، أسهمت في تشظّي هؤلاء - في معظمهم - واستقطابهم سياسياً وأيديولوجياً (دينياً) وإثنياً، وكذلك وعلى نحو غير كاف من الإفصاح، اجتماعياً اقتصادياً وقبلياً. بيد أن فريقاً منهم حاول أن ينسلّ من الموقف، ليكون فوق الجميع، معهم جميعاً وليس مع واحد منهم. لماذا؟ **لأن «الحقيقة» ضاعت، واختلطت الأهداف بالوسائل، والمبادىء بالمصالح المباشرة**. هنا، أطلق الصحابي سعد بن أبي وقاص قولته الدّالة بعمق، ولكنْ كذلك ذات الطابع الإشكالي المأساوي، حين وجد نفسه أمام السؤال التالي، الذي لم يكن له أن يجد جواباً عليه لامن داخل النص الذي يقاتل «باسمه»، ولامن داخل المنظومة العقيدية التي تجمع - عموماً - بينه وبين «الخطأة» و«الخصوم» في الدين الواحد: مع مَنْ «يجاهد» ويحارب، وضد من يشهر سيفه؟ فقال «لاأقاتل حتى تأتوني بسيف يعقل ويبصر

وينطق فيقول: أصاب هذا وأخطأ ذاك»[1] .

أما الحادثة الثانية فيقدمها أبو حاتم البستي، على النحو الفاجعي التالي:

«قتل ابنُ جرموز الزبيرَ ثم أتى علياً يخبره فقال علي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقول) (قاتلُ ابن صفية بالنار) فقال ابن جرموز: إنْ قتلْنا معكم فنحن في النار! وإن قاتلناكم فنحن في النار! ثم بعج بطنه بسيف فقتل نفسه»[2] .

هل يغدو القول، والحال كذلك، سافلاً بأن العملية القائمة وهْماً على لوْي عنق الواقع، المتغير أبداً، لصالح نص ديني، والتي يُنظر إليها ـ من ثم ـ على أنها الحكم على السابق والراهن واللاحق، لاتحمل إلا خيبات أمل، وانكساراً تلو انكسار للآمال في الواقع «الغادر» وفي النص «المغدور»، أي المحتفى به بمثابته بنية «ناجزة مغلقة»؟ إن خيبات الأمل تلك يحيلها المصابون بها من ذوي الرؤية الأحادية والمتغربة، بمرارة وحقد، عن الواقع، إلى «إبليس» الممثَّل بـ «أعداء الإسلام». هكذا يخاطب «المدرس بالمسجد الحرام»، محمد سلطان المعصومي الخجندي المكي، بعض من سأله من اليابانيين عن «المذاهب الإسلامية» وعن كيفية الإنتماء إلى الإسلام: «فبأمثال هذه البدع (المذاهب) حصل إبليس مقصداً من مقاصده! ألا وهو تفريق المسلمين وتشتيت شملهم ، فنعوذ بالله من ذلك»[3] . أما إذا «حُققت المسألة حق التحقيق ظهر لك أن هذه المذاهب إنما أُشيعت وروجت وزينت من قبل أعداء

---

(1) ـ ضمن: طه حسين ـ الفتنة الكبرى، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 5.

(2) ـ السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 535 . انظر كذلك: تاريخ الطبري ـ الجزء الخامس ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 510 .

(3) ـ محمد سلطان المعصومي الخجندي المكي: هل المسلم ملزم بأتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 10 .

الإسلام لتفريق المسلمين، وتشتيت شملهم»[1].

بيد أننا إذا وضعنا في اعتبارنا أن نشوء تعددية المذاهب في دين واحد يتحدر من تعددية المصالح (بالمعنى الشامل) والأفهام (بالمعنى المعرفي والإيديولوجي)، فإننا سوف نرى في ذلك تعبيراً عن واقع الحال، وليس «مؤامرة من أعداء الإسلام». وفي هذه الحال، لم يكن لمثل ذلك الكاتب الإسلامي الخجندي أن يدرك دلالة آرائه نفسه **المختلفة** عن آراء من يتهمهم من المسلمين (من أصحاب المذاهب المختلفة)، وأن يدرك - من ثم - الدلالات الكبرى للخلافات المذهبية، التي كانت تنشأ بين أصحاب النبي المقربين في حياته وبعدها[2].

على هذا النحو، يغدو «التاريخ» انحداراً باتجاه الكارثة، و «التقدم» فذلكة زائفة كاذبة. أما المطلب بتحقيق النكوص إلى الوراء بما يجسده من «ماض ذهبي»، فيبقى ملحاحاً في «راهنيته». ذلك لأن «الخلاص» لهذا الزمان «الراهن» وكل زمان لاحق يمكث، أساساً وكلاً، في ذلك الماضي. أما السبب في ذلك فهو أن هذا الأخير لما كان خلاصُ الأسلاف قد تجسد فيه، فإن خلاص الأخلاف، كل

---

(1) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 18.

ونقرأ - على صعيد العصر العربي الراهن المُستباح - فتويَيْن تتصلان بـ «الصلح» و «التطبيع» مع إسرائيل، نشرتهما جريدة «المجد - عمّان في 26 كانون الأول 1994، ص3». الفتوى الأولى قدمها الشيخ عبد العزيز بن باز من السعودية، وتقضي «بجواز الصلح مع إسرائيل وزيارة المسلمين للمسجد الأقصى في ظل الاحتلال». أما الفتوى الثانية فهي للشيخ علي الفقير وزير الأوقاف السابق، وتقضي «بحرمة الصلح مع بني إسرائيل صلحاً دائماً يعترف به ومن خلاله بحق وجود دولة إسرائيل في فلسطين» ولايغيب عن ناظر الباحث المدقق الوهج السياسي القابع وراء البنية السياسية والسوسيوثقافية لكلا الخطابين الدينيين. وقد واجه مثل هذا الموقف - الخيار السياسي الملفع دينياً - جمع من الفقهاء في أوضاع مأزومة سياسياً، مثل الإمام أحمد بن حنبل. فقد كان من رأيه أن الصلاة في الأرض المغصوبة باطلة». (ضمن: عبد الرحمن عبد الخالق - الأصول العلمية للدعوة السلفية - الكويت، الطبعة الثانية 1398هـ، ص 29).

(2) - من هذه الخلافات، مثلاً، مايخبرنا «القسطلاني (عنه) في الشرح بعد قوله لابن عباس، لما سمعه يفتي في متعة النساء أنه لابأس بها... و (في صحيح مسلم) بسنده عن علي أنه سمع ابن عباس يلين في متعة النساء فقال مهلاً ياابن عباس فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية». (محسن الحسيني العاملي: الحصون المنيعة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 43).

الأحلاف لايمكن أن يخرج عنه. هكذا أمكن القول بالمقولة المالكية (نسبةً إلى الإمام مالك) الشهيرة: لايصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. وقد عقّب عبد الرحمن عبد الخالق، الذي أورد هذه المقولة المالكية في كتيّب له، بالإشارة الثأرية المُكابرة التالية: « وقد شاء (الله) أن تظل طائفة من هذه الأمة على الحق منصورة ظاهرة إلى قيام الساعة»، «رجال يعلمون الكتاب كما أُنزل، والسنة كما بلغت... ويقفون بعد ذلك في وجه هذا الباطل الزائف الذي ملأ الأرض شراً أو كاد»(1).

ومن طرافة الموقف الفائقة وتعقيده أن راح رهط من الفقهاء والكتاب الإسلاميين يدعون إلى رفض المذاهب الإسلامية الصغرى والكبرى، التي نشأت في المراحل الباكرة واللاحقة من التاريخ الإسلامي (العربي)، ومن ضمن ذلك المذاهب الأربعة الشهيرة (الشافعي والحنبلي والحنفي والمالكي - وكلها ذات انتماء سنّي) والمذهب الخامس (الجعفري ذو الإنتماء الشيعي). يحدث ذلك بهدف العودة إلى «الأصل الواحد الموحد - الإسلام الأول». وملاحظ أن هذا يتم بصيغة رفض «**الإسلام التاريخي**» وإدانته، ذلك «الإسلام» الذي ينظر إليه - والحال كذلك - على أنه نشأ وتبلور تذيلاً لذلك الأصل وانحداراً عنه وابتعاداً. هكذا نقرأ، مثلاً، لدى واحد (وقد أتينا على ذكره) ممّن اهتم بمسألة انتشار الإسلام في أصقاع ذات تركيبات إتنية (قومية) متنوعة إضافة إلى التركيبات الاجتماعية الاقتصادية والسوسيوثقافية، مايلي داعياً إلى جبّ ذلك كله لصالح رؤية دينية (إيديولوجية) واحدة متحددة إجمالاً وتفصيلاً: «وقد قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: لايصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها! ولاشك أن أول الأمة وخيرها كانوا يتمسكون بالكتاب والسنة وماأجمع عليه السلف

(1) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص8 - 9. وقد خطا أحد الكتاب الإسلاميين خطوة «متقدمة جداً» على صعيد إدانة «الراهن والقادم». فالإمام زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلي يرى - في سبيل الحفاظ على «العلم النافع للحق»، أن «التوسع في علم العربية لغة ونحواً هو مما يشغل عن العلم الأهم... وكذلك علم الحساب... وأما ماأحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علوماً... فكلها بدعة من محدثات الأمور المنهي عنها». من كتاب للإمام المذكور بعنوان: فضل علم السلف على الخلف - مع تعليقات لابراهيم حسن الأنبابي الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده: مصر 1347 هـ ص 7.

الصالحون. والمسلمون لما رغبوا عما شرع الله تعالى إلى ماتوهموا أنه يرضي غيره ممن اتخذوهم أنداداً له، فلا عجب إذاً أن يحرموا ماوعد الله المؤمنين من النصر... ولم يكن في القرن الأول ولاالثاني شيء من هذه التقاليد العمياء التي نحن عليها! فلو دخل في الإسلام رجل عاقل، أو شعب راق، لحار مايدري بم يأخذ! ولأي المذاهب والكتب في الأصول والفروع يعتمد... كما وقع فيما نحن فيه من الواقعة اليابانية... ونحن إذا نظرنا في أقوال الفقهاء وتشعبها وخلافاتهم وعللها فإنا نحار كل الحيرة...»[1].

إذاً، فإن المقولة المالكية (لايصلح آخر هذه الأمة إلا بما يصلح به أولها) تؤخذ ـ هنا ـ على نحو ماضوي، يُدين التغير في السياقات التاريخية اللاحقة حتى في إطار ماقد ينشأ من تجديدات في **الرؤية** للإسلام الباكر (الأول)؛ مهملةً ومُقْصية بل مُدينةً حتى الأسئلة المتصلة بعملية التجادل بين النص والواقع؛ وذلك بأسلوب ينضح منه الحقد وروح الثأر والسخرية.

والطريف المفعم بالدلالات الخصبة أن مالكاً، الذي يستشهد به الكاتب الخجندي المكي، يقدم نفسه ـ في موروثه الغني ـ بصيغة أو بصيغ أخرى غير تلك التي أراد الكاتب المذكور استنباطها منه. فهذا الأخير يرى في «المذاهب والكتب في الأصول والفروع المستحدثة» تحريفات لـ «الكتاب والسنة» تبعد أصحابها مما «وعد الله المؤمنين من النصر». ومن ثم، فالعودة إلى «الأصلين» المذكورين، **من حيث هما**، تشكل المدماك الأعظم في تحصيل الغاية الدينية المثلى. وبذلك، فإن **نبذ الإسلام التاريخي**، بما تحقق فيه خصوصاً من مذاهب ورؤى في القرنين الأول والثاني للهجرة، هو شرط للحفاظ على الإسلام «الصافي ـ اللاتاريخي». يحدث ذلك، في حين **مارس** مالك بن أنس موقفاً تنويرياً وواقعياً مدهشاً، حين طلب منه الخليفة أبو جعفر المنصور ماطلب: فلقد روى الطبري عن محمد بن عمر أنه

---

[1] ـ محمد سلطان المعصومي الخجندي المكي: هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 29 ـ 30.

قال: «سمعت مالك بن أنس يقول: لما حج أبو جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه فحادثته وسألني فأجبته، فقال: إني عزمت أن آمر بكتبك هذه التي قد وضعتها - يعني الموطأ - فتنسخ نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم أن يعملوا بما فيها لايتعدونه إلى غيره ويدعوا ماسوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم، قال: فقلت ياأمير المؤمنين لاتفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وأن ردّهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وماهم عليه وماختار أهل بلد لأنفسهم، فقال: لعمري لو طاوعتني على ذلك لأمرت به»(1) .

إن مالكاً، هنا، يدلل على وعي تاريخي وواقعي مشخص قبع وراء رفضه تعميم كتابه. فهو يدرك - على الأقل ضمناً ومن موقع الشاهد الأخير - أن الإنسان إذ يُقْدم على تمثل فكرة في نص ما، فإنما يفعل ذلك في ضوء مامتلكه من موروث ثقافي وديني وسوسيو أخلاقي إلخ.. حتى حينه، بحيث تأخذ عملية التمثل مداها ليس في فراغ أو في بداية جديدة مطلقة. وهنا، نقرأ في ذلك نزوعاً أولياً إلى رفض مفهوم «القطيعة» التاريخية والتراثية التامة، وتأكيداً أولياً على التواصل التراثي. وإذا كان **الموروث** المذكور يمثل واحدة من قناتين تمرّ عبرها عملية التمثل المعنية، فإن القناة الثانية لفعل ذلك تتجسد في **الواقع الراهن المعيوش**، الذي ينطلق منه الناس ويُقْدمون - في ضوئه - باتجاه صوغ هذا الموروث ذاته أولاً، وباتجاه قراءة (تمثّل) الفكرة الجديدة ثانياً. وحيث يوخذ هذا وذاك بالاعتبار، فإن الفكرة إياها (هنا الفكرة القرآنية) تنجز مهماتها فعلاً وانفعالاً.

من هنا، جاءت «قراءة» مقولة مالك بن أنس حول «صلاح آخر الأمة

(1) - ذيل المذيّل للطبري - ص 107.

بصلاح أولها» من قبل الخجندي المكي مُشكَلة منطقياً نصياً، وإن كانت حائزة على شرعيتها الإيديولوجية. ذلك لأن مالكاً وإنْ انطلق من «أصل وحْيي مطلق»، فإنه ظل يتحرك في رؤية «تحديدية» ترى في الأصل المذكور جوهراً ثابتاً ولكنْ قابلاً لأنْ يقرأ وفق تجدّد العصور (وسنأتي على ذلك في أواخر هذا الكتاب في سياق الحديث عن التجديد والتغيير في الفكر الإسلامي).

## ب ـ القرآن والحديث نص مفتوح: في الوحدة يكمن الاختلاف، ومن «البنية» إلى «القراءة»

1 ـ نواجه في «التنبؤ» الإيماني الاحتجاجي الذي صاغه، بمأساوية ملفتة ودالّة، محمد ومن بعده علي ورهط آخر من المؤمنين الأوائل، والذي تمثّل في أن «عُرى الإسلام ستُنقض»، موقفاً أغفل ماسيتضح لاحقاً على نحوٍ غدا إغفاله غير ممكن، في الحقل الفقهي التنظيري. ونلاحظ أن هذا الموقف سيبرز بصيغة أفضت إلى رفض ومناهضة مبدئين كبيرين، كان لنشوئهما وتبلورهما ـ فقهياً في أوساط فقهية نافذة التأثير ـ دور ملحوظ في الحفاظ على حد أساسي وضروري من المطابقة الذهنية الواعية والمستنيرة بين النص المعْني وبين الواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)، وذلك على أيدي جمهرة من الفقهاء والكلاميين والسياسيين المثقفين. وقد تمثل المبدأ الأول، الذي يعزى إلى محمد نفسه، في الإقرار بأن «**اختلاف الأئمة رحمة**»، ناهيك عن الإقرار بما هو أشمل من ذلك وأعم وأكثر فاعلية، على صعيد الجمهور الواسع: «**اختلاف الأمة رحمة**»[1].

---

[1] ـ يروى عن النبي محمد انه قال: «اختلاف أمتي رحمة». (ضمن: مصطفى سعيد الخن ـ أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، بحث قدم لنيل شهادة الدكتوراه في أصول الدين من الجامعة الأزهرية، مؤسسة الرسالة، بيروت 1972، ص45). وقد اشتق ابن تيمية امتناع ذلك «الاختلاف» من أن «إجماع الأمة (هو) نفسه حق، لاتجتمع الأمة على ضلالة». (شيخ الإسلام ابن تيمية: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ـ مكتبة دار البيان، ص 24). وقد يكون هنالك اختلاف بين ماجاء في الحديث النبوي الذي يرى في «الأمة» جمهور السواد الأعظم من طرف، وبين مايراه ابن تيمية تحت حد «الأمة» الذي لعله يعني جمهور الفقهاء والمجتهدين من طرف آخر.

وجدير بالقول أن هذا المبدأ أسهم - بصيغتيه المذكورتين - في الوصول إلى واحدة من أخطر النتائج الفكرية في التاريخ العربي الإسلامي؛ نعني بذلك نشوء «المذاهب الفقهية» الكثيرة والمختلفة بنيةً ووظيفة، بصفة كونها استجابةً خصوصية ومركّزة لاحتياجات الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي أخذت تبرز في التاريخ المذكور، بأنماط ومظاهر بالغة التنوع والغنى، إضافة إلى تضمّنها نزوعاً مساواتياً على صعيد «الأمة» كلها.

أما المبدأ الآخر فقد أفصح عن نفسه بالحكم الفقهي القائل بأن «**الأحكام تتغير بتغير الأزمان**». فعلى أساس هذا الحكم وفي ضوئه، تبلورت القاعدة الفقهية الاجتهادية التالية، التي أسهمت ـ بوضوح ـ في ضبط عمل جمهور واسع من الفقهاء: «المصالح المرسلة للناس تحدد محور الاجتهاد».

وقد أخذت بهذا الموقف الاجتهادي المنهجي مدارس فقهية كانت «الحنفية» في طليعتها، ثم «الشافعية» فـ«المالكية» وغيرها؛ وكان ذلك مع أواخر الدولة الأموية. والشيء الملفت، هنا، أن مذاهب آخرى، مثل «الأوزاعية»، كانت قد نشأت قبل الأربعة الشهيرة، ولكن معظمها تلاشى أمام التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الجديدة، **التي أخذت تلح على ضرورة التنبه إليها فقهياً**، ومن ثم على إعادة النظر في الموقف الفقهي بغية جعله قادراً على الإحاطة بهذه التحولات منهجياً. وإذا وضعنا في الاعتبار أن النص القرآني أتى ـ عموماً ـ بصيغة إجمالية كلية، فإن الاجتهاد، بمقتضى المصالح المرسلة، فرض نفسه على جموع كبيرة من الفقهاء، نظراً إلى أن شرط الاجتهاد هذا الذي هو غياب صيغة نصيّة محددة ومخصصة فيه (وهو شرط إشكالي كما سيأتي معنا لاحقاً)، كان غالباً غائباً أو مُناهضاً. وبذلك، ظهر الأمر بكيفية خطاب مقلوب، يبرز الواقع بمقتضاه (واقع المصالح الاقتصادية والسياسية والتربوية وغيرها)، فعلاً، بمثابة معيار النظر في النص نفسه: إن الواقع، الذي يُقصى باسم أيديولوجيا نصّوية، ينتقم لنفسه إذ يعود،

معزّزاً بقوة، بصيغةِ مالايمكن تجاهله، وهو«المصلحة»[1] .

وقد أسهم ذلك في وضع مسألة المطابقة بين النص والواقع ضمن بؤرة ضوء واسعة وساطعة، اجتذبت جموعاً متزايدة من الفقهاء والكلاميين والسياسيين والمثقفين، بغية التأكيد عليها للحفاظ على إمكانات التكيف مع الواقع المستجد، وبالتالي للتمكن من الدفاع المسوَّغ واقعياً عن حيوية النص وقدرته على إمكانات التكيف هذه.

ولم يكن من العسير على أولئك أن يجدوا في النص الحديثي، المتمم للنص القرآني، مايدعم شرعية المطالبة الحثيثة بتحقيق تلك الإمكانات. ولنا في الحديث المحمدي الشهير حول «تأبير النخل»[2] ، وفي غيره من الأحاديث، مثلاً يضيء ذلك بقوة، ويفصح عنه بوضوح. بل إن البعض من «أصحاب الحديث» كان يرى أن «السنة حاكمة على الكتاب وليس الكتاب حاكماً على السنة، وحتى كان في العصر الثاني من يقول إن السنة تنسخ الكتاب»[3] .

ولقد تحدث ابن حزم عن ذلك، مفصلاً فيه بعض التفصيل. ففي «الأحكام في

---

(1) ـ يكتب محمد فتحي الدريني، بخصوص ذلك، مايلي: «إن قاعدة الاجتهاد فيما لانص فيه عند الإمام العز بن عبد السلام الشافعي المذهب هي جلب المصلحة، ودفع المضرة أو المفسدة، فقاعدة الاجتهاد بالرأي في نظره هي (المصلحة) حتى ولو لم يرد نص ولاإجماع ولاقياس خاص، وبذلك يطلق الإمام العز بن عبد السلام الحرية للفكر الاجتهادي الإسلامي فيما لم يرد فيه نص، فيجاوز القياس الأصولي الخاص إلى (المصلحة) المطلقة... فالاجتهاد بالرأي إذن في خدمة (المصالح) ». (الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص21 ـ 22).

(2) ـ «عن رافع بن خديج قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يأبرون النخل فقال: ماتصنعون؟ قالوا شيئاً كنا نصنعه. فقال: لعلكم لو لم تصنعوه لكان خيراً. فتركوه. فنفضت. فذكر له ذلك فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فأنا بشر... وإن الظن يخطيء ويصيب». (المنهاج البديع في أحاديث الشفيع ص ـ تأليف محمد علي الأنسي، مطبعة الاتحاد ببيروت 1958، ص3). وقد ورد في نص آخر للحديث أن النبي قال لمؤبّري النخل:
«أنتم أعلم بشؤون دنياكم». (انظر: علي عبد الرازق ـ الإسلام وأصول الحكم، مصر 1925، ص 78.)

(3) ـ انظر: أحمد أمين ـ فجر الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً،ص 244.

أصول الأحكام»، يخبرنا أن الناس اختلفوا في مسألة

«نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن.. بعد أن اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن، وجواز نسخ السنة بالسنة فقالت طائفة: لاتنسخ السنة بالقرآن ولاالقرآن بالسنة. وقالت طائفة: جائز كل ذلك، والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة والسنة تنسخ بالقرآن وبالسنة...»[1].

ويتعلق بذلك ماشاع في أوساط المفسّرين تحت مصطلح «تفسير القرآن بالقرآن» كمنطلق لايمكن تجاوزه على صعيد التفسير. وهذا من شأنه النظر إلى القرآن قرآنياً، أولاً وأخيراً، دونما إدخال لنصوص أخرى تساعد على تفسيره. وهذا ماأعلمنا به السيوطي، حين كتب عمن يأخذ بذلك شرطاً للتفسير: «من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن، فما أُجْمِلَ في مكان قد فسّر في موضع آخر، وماأختُصر في مكان فقد بُسط في موضع آخر»[2].

ولقد ترتبت على هذا وذاك نتائج كانت لها أصداء واسعة وعميقة في الفكر الإسلامي عموماً، وفي أوساط الفقهاء والمجتهدين والمؤولين والمفسرين، بصورة خاصة. ومن ذلك أن دائرة التعددية اتسعت، وتعاظمت معها ـ من ثم ـ احتمالات القراءات وإمكاناتها لتغطية الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المنتجة فيها. أما السبب الكامن وراء النزوع إلى جعل السنة (ومن ضمنها الحديث النبوي المحمدي) في مستوى واحد مع النص القرآني، فلعله تمثل في النظر إلى السنة على أنها **أكثر تشخيصاً وتخصيصاً** من النص القرآني، وبالتالي أكثر مرونة وطواعية منه؛ إضافة إلى أن محمداً كان قد قدم نفسه من حيث هو رسول يبلغ مايوحى إليه، ومن

---

(1) ـ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ـ إشراف أحمد شاكر، القاهرة، الجزء الرابع (مع الأجزاء الثلاثة)، ص 477.

(2) ـ الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ـ الجزء الثاني، ص 175.

ثـم، فإن مايقدمه هو نفسه خاضع للأخذ والرد والمناقشة الحرة[1]؛ هذا إذا أقصينا ـ في هذا السياق ـ الرأي الـذي كنـا أتينـا عليـه ويـأخذ أصحابـه بـالنظر إلى «السـنة المحمدية» على أنها، كالقرآن، «وحي».

بل إن مانُظر إليه على أنه الركيزة الكبرى للسرونة المستنيرة في الموقف المحمدي تمثّل، خصوصاً، في القاعدة الفقهية المأتي عليها آنفاً والتي تنص علـى أن «اختـلاف الأمة رحمة». ففي هذه القاعدة، التي يقود الأخـذ بهـا إلى الجدلية الفقهيـة القائمـة على الوحدة عبر التمايز، نواجه الدعوة صريحة للنظر إلى النـص الديـني (القرآنـي ـ الحديثي) على أنه بنية مفتوحة، لايصح القول بإنغلاقها إذا ماأريد لهـا أن تسـتجيب لوضعيات الناس المشخصة. وفي ذلك كله، كان على النصّويين أن يجدوا أنفسهم ـ في دعوتهم النصّوية ـ أمام واحد من خيارين: إما الانصياع لحركـة الواقـع الدافقـة، ومن ثم النظر إلى النص في هذا الضوء ووفق توجهاته ومقتضياته؛ وإمـا الدخـول في حالة متعاظمة من الاغتراب والإضطراب حيال كلا الطرفين، الواقع والنص. وكـان على دعوتهم، بحسب ذلك، أن تنهـزم أو أن تحـاصر في أحـوال التقـدم الاجتمـاعي والاقتصادي والسياسي والثقـافي، أو أن تنتصـر، أو أن يتسـع حضورهـا في أحـوال الركود والتراجع، على هذه الصعد، ومايتصل بها.

أضف إلى ذلك أنه، في مثل تلك الأحوال، تتبلور احتمالات نشوء «ظلاميــة» صريحة تدعو إلى تصفية كل من يقف في وجههـا. وهـذا مـايجعل الدعـوة السلفوية

---

[1] ـ «قل لاأقول لكم عندي خزائن الله ولاأعلم الغيب ولاأقول لكم اني مَلك إنْ اتبعُ إلا مايوحى إلي». (قرآن ـ سورة الأنعام/50). ومن هنا، فقد ظهر النبي، في حياته الشخصية وفي أحاديثه وأفعاله، قريباً إلى قلوب المؤمنين ـ والمستضعفين منهم خصوصاً ـ يمدهم بالعزاء والعزيمة، في حين أن القرآن ظهـر لهـؤلاء بمثابة مبـادىء مطلقـة متعالية، وغير شخصية. وهذا ماقد يفسر ـ جزئياً على الأقـل ـ الآراء التي ظهـرت بـاكراً، والقائلة بأنـه «إذا كانت السنة تستطيع أن تستغني عن القرآن، فإن القرآن لايستطيع الاستغناء عن السنة. ومن هنا جاءت تسمية المسلمين الأصلاء (أهل السنة) أو (السنيون)». (هنري ماسيه: الإسلام ـ المعطيات المقدمـة سـابقا، ص 118)؛ وذلك الرأي الذي يرى أصحابه ومنهم أبو الوفاء ابن عقيل في كتاب «الواضح في أصول الفقــه»، أن «السـنة (ليست) مثل القرآن ولاخيراً منه، فبطل النسخ بها لأنه يؤدي إلى المحال». (ضمن: جواهر العلم والإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ مكتبة دار البيان بدمشق، ص 46).

(الأصولوية) تبرز وتزدهر بمثابتها ـ عموماً وإجمالاً ـ نتاجاً لأحوال الركود والترهل والتراجع تلك، وكذلك بصفة كونها تسويغاً أيديولوجياً لها، ينتج نفسه ويعيد إنتاج نفسه من موقعها وضمن احتمالاتها وآفاقها المشروطة ـ وظيفياً ـ بإنتاج الأحوال المذكورة وبإعادة إنتاجها.

في ذلك المفصل من المسألة، تتحول الإتجاهات الماضوية (السلفوية) إلى كابح جدي لعملية التقدم التاريخي واحتمالاتها من طرف، وكذلك ـ وهنا المفارقة المدوّية ـ **لعملية استنقاذ النص نفسه من مأزقه التاريخي** من طرف آخر. وعلى هذا المنوال، يغدو «الاجتهاد» و«التأويل» مثلاً ـ وهما من الأدوات المنهجية المستخدمة في إطار إنتاج العلاقة بين النص والواقع وتصويبها وضبطها ـ شكلاً من أشكال «الانحراف» عن النص الديني، لاسبيل إلى القبول به. لماذا؟ لأن الواحد منهما (وهو هنا في هذا السياق التأويل) يُنظر إليه، في هذه الحال المفعمة بالتشنج، بعين الريبة ومن حيث هو «قاصم الظهر» أو بمثابته «الصخرة العاتية التي تكسرت عليها وحدة الفكر الإسلامي»[1].

أما البديل عن مبدأ «التعددية المذهبية» فيصبح، والحال كذلك وبصيغة واحدة واضحة «لاتحتمل التأويل»: نمطاً من الفكر الإسلامي الأحادي البعد، والقائم على اشتراط إلغاء كل مامن شأنه أن يقود إلى احتمالات ظهور اجتهادات وتأويلات يمكن أن تفضي إلى «قراءات» جديدة للنص «الأصلي». وفي هذه الحال، غالباً مايترافق الاستبداد بالرأي والمصادرة على الرأي الآخر، وربما القمع والتصفية الجسدية بمحاولة تعميم الجهل والجهالة والتزمت والتخلف العقلي إلخ.. وقد قدم السيوطي صورة بليغة عن مثل واقع الحال هذا، حيث كتب ـ على صعيد الاجتهاد ـ أنه كان هنالك

«ممَّنْ إذا سمع بذكر الاجتهاد الذي هو من آكد فروض الشريعة، تعجب منه

---

(1) ـ محمد فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 94.

وعدّه من المنكرات الفظيعة... الله أكبر!! نَزُر العلم وغزر الجهل»[1].

ولايستثنى من هذا الموقف الظلامي مايظهر، كذلك، على صعيد الفكر الإسلامي، الذي أنتجته المذاهب الفقهية والفكرية النظرية المتعددة في التاريخ العربي الإسلامي. وحين يبلغ هذا النمط الديني الإسلامي تلك الدرجة الكبرى من المصادرة على «الرأي الآخر»، **في الحقل الديني نفسه**، فإنه يكون ـ في الوقت نفسه ـ قد وضع نصب عينيه المصادرة على «الآراء الأخرى» في الحقول المتصلة بالعلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية والفلسفية، وكذلك مايتصل بالأنساق الإبداعية كالشعر والأدب والفن، ومايرتبط بها من مؤسسات ومنظمات مهنية وسياسية وإبداعية وعلمية. يحدث ذلك باسم «**أسلمة**» هذه القطاعات، وضبطها بـ «أيد إسلامية»[2]؛ ناهيك عن النظر إلى المؤمنين من أديان أخرى على أنهم «أهل ذمة» خليقون بوضعهم موضع الحذر والشك والمراقبة. وبذلك، يكون مسك الختام» ماثلاً في الإقرار بـ «إنتماء ديني مذهبي» واحد وحيد للأفراد والفئات والطبقات والشعوب والأمم. ولاشك أن إنجاز ذلك يتطلب ممارسة القمع الديني والسياسي وتعميمه في المجتمع، وتحويله إلى أداة حاسمة في الفعل الاجتماعي[3].

ولعله من الهام، إلى درجة كبرى، الإشارة إلى أن النبي محمداً، في موقفه من الفكر والسلوك السابقين عليه، لم يكن عدمياً ولا محايداً ولا عشوائياً. لقد وجد نفسه أمام مجموعة متعددة من العقائد وأنماط السلوك والتفكير، سواء منها التوحيدي اللاهوتي

---

(1) ـ مقدمة السيوطي لحاشيته على تفسير البيضاوي المسماة نواهد الإبكار وشواهد الأفكار ـ تحقيق وتقديم وتعليق عبد الإله نبهان، فصلة من مجلة اللغة العربية بدمشق، مج68، ج4 تشرين الأول 1993، ص 695 ـ 696.

(2) ـ أما الدعوة إلى رفض هذه المؤسسات والأنساق العلمية ـ الاجتماعية والإنسانية خصوصاً ـ كما جاء على لسان زين الدين أبي الفرج (وقد أتينا سابقاً على ماقاله) ـ فلم تعد أمراً ممكناً؛ ومن هنا، الدعوة الجديدة إلى «أسلمتها».

(3) ـ تشخيصاً لهذا الوضع في معظم مناطق المجتمع العربي، يكتب سمير حنا صادق أن شباب مصر في المرحلة الراهنة يُدفع دفعاً باتجاه أن تكون «الجماعة الوحيدة التي يستطيع الإنتماء إليها هي الجماعات الدينية». (جريدة ـ الأهالي ـ القاهرة، في 25 أبريل 1990، ص5).

او الوثني او الدهري، وكذلك سواء منها انماط السلوك البدوي أو المديني التجـاري أو الزراعي، بما انطوت عليه من فردية أو أنانية أو غيرية أو تعـاضد اجتمـاعي قبلي الخ.. وكان عليه أن ينجز عملية كبرى، تتمثـل في إخضـاع ذلك كلـه للضـابط الاسلامي الجديد، الآخذ ـ عبر ذلك ـ في التبلور والتعضّـي، بحيـث يُفضـي إلى نمـط جديـد مـن السلوك والفكير. وهو قد فعل ذلك من موقع وضعيته الاجتماعية المشخصة فاستبقى، مثلاً، «العُرف» و«التعاضد القبلي» و «تقديس الحجر الأسود» و«الختان» و«الحـج» و القول بـ «عذاب القبر»الخ... لكنه فعل ذلك عبر إعادة النظر فيه وفي غيره وظيفيـاً، وربما كذلك بنيوياً، بحيث نيطت به مهمـات ووظـائف جديـدة، تستـجيب لمقتضيـات الحال، المنطلقة من وضعيته الاجتماعية المشخصة تلك[1].

وقد ترتب على ذلك أن تمكن محمد من الإجابة ـ على نحو ديني ضمني ـــ عـن مشكلة التواصل والتفاصل فيما بين ماضيه وراهنه؛ مما عنـى، كذلـك، أن مـا قدمـه الرسول للناس، قرآناً وحديثاً، كان مفهوماً في دوافعه الخفية والمعلنة، وفي مقاصده، وكذلك في أداة توصيله اللغوية. وهذا ما أفضى ـ في محصلة الموقف المشخص ـــ إلى أن ما طرحه محمد لم يخرج، في حينه، عـن احتمـالات الواقع وإمكاناتـه وتوقعاتـه. ومن ثم وفي ضوء ذلك، لم يكن ذا معنى أن يجـد النبي نفسه أمـام معضـلات مـن النمط الإشكالي، على نحو ما يبرز ـــ مثـلاً ـــ في التسـاؤل التـالي: هـل يقـف النـص (القرآني الحديثـي) كابحـاً أمـام عمليـة التحويـل الاجتمـاعي والأقوامـي التوحيـدي والسياسي والإيديولوجي؟ ذلـك لأن المسألة سلكت مسـارها ضمـن سـياقاتها المرجحة والمحتملة والممكنة وبمعزل عن تلك المماخكات بل على الضد منها؛ فحُلت

---

(1) ـ يعتبر مونتغمري وات أن محمداً بذل جهداً هائلاً من أجل تعديل مثل وممارسات المجتمع البدوي.. لتناسـب الحياة في المدينة خلال حياتـه». (مونتغمـري وات: الإسـلام السياسـي ـ المعطيـات المقدمـة سـابقاً، ص 168، وكذلك ص93 ـ 94). بيد أن الأمر، كما لاحظنا وكما سيأتي معنا لاحقاً، كان اكثر واعمق بكثير مـن ذلـك. فمحمد أخضع الموروث ـ نكاد نقول ـ العالمي لاحتياجات مشروعه، وذلك بالصيغة الاكثر حضوراً وفاعليـة، في حينه، وهي «الصيغة الدينية» عموماً وإجمالاً، وبالحدود الذهنية المتاحة. ومن هنا، يغدو القول مرجحاً بـأن الحركة الاسلامية المحمدية كانت ـ باعتبار ما ـ ذات قاع عالمي وذات آفاق متنوعة.

ـ على هذه الطريق وبتلقائية منهجية عفوية وضمنية ـ مسائل أخرى كبرى، أهمها ما يندرج في جدليات الداخل والخارج، والدال والمدلول، والفكر (التصور أو الصورة أو الرمز) والواقع.

ومن هنا، يأتي رد الفعل على عملية التجميد والتصنيم تلك، في ضوء العودة إلى القرآن والسنة؛ إلى القرآن الذي يعلن عن «**مشيئة إلهية**» **مستنكفة** في جعل الناس جميعاً «أمة واحدة»: «ولوشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»؛ وإلى السنة، حيث يعلن «نبي الرحمة»، واضعاً يده على أن تعددية منابع الاقتداء والاهتداء تتأتى من واقع الحال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1].

ويعقب على ذلك الحديث النبوي عبد الحليم الجندي، في معرض حديثه عن ابن حنبل، وذلك من موقع التأكيد على معادلة الجوهر الثابت، ممثّلاً بما جاء في الكتاب والسنة، والظاهر المتحرك ممثلاً باجتهادات الفقهاء: «وما من مسألة إلا تكلم فيها الصحابة أو في نظائرها، فإذا اختلفوا اختار أقرب آرائهم للكتاب والسنة فإذا لم يتبين له الأقرب حكى الخلاف ولم يجزم فيه برأي واعتبرت الأقوال المتعددة أقوالاً في المذهب»[2].

وليلاحظْ، هنا، أن «الخلاف» إذا ما استحكم بين المختلفين، يُقرّ به ـ فعلاً ـ بصيغة اعتبار الآراء المختلفة كلها آراء تمتلك شرعيتها النصية، التي تعكس ـ ضمناً أو بدلالة مسكوت عنها ـ اختلاف النظر إلى المشكلات والوقائع والمعطيات المختلف فيها وحولها. ومن ثم، فإن اتاحة النظر لـ «الاجتهاد» قد يفسح الطريق أمام نشوء قراءة أو قراءات بإمكانها أن تجيب عن «الجديد» على صعيد الواقع الاجتماعي المشخص. ويكون من شأنه ذلك، إنْ تم، أن يعيد للنص حضوره في حياة المؤمنين. ومن هنا، كان ضرورياً أن يكون من يتصدى لهذه المهمة من

---

(1) ـ ضمن: عبد الحليم الجندي ـ الشريعة الاسلامية، دار المعارف بمصر 1978، ص50.

(2) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

المجتهدين ضليعا في شؤون الناس المحددة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية الخ..، أي أن يكون ذا حسّ عميق بواقعهم ومشكلاته النوعية التي لا يمكن استنباط أجوبة عليها هكذا من النص لمجرد كونه «نصاً مقدساً». وهذا، بدوره، يعني أن من أطلق عليه الرسول محمد «**الرويبضة**» لن يسهم إلا في تأزيم المشكلة، التي تحاصر الواقع والنص كليهما. فقد أورد الشاطبي حديثاً عن أبي هريرة، يحدد فيه الرسول ذلك النمط من الناس قائلاً: «قبل الساعة سنون خداعاً، يصدق فيهن الكاذب، ويكذب فيهن الصادق، ويخون فيهن الأمين، ويؤتمن الخائن، وينطق فيهن الرويبضة ـ قالوا: هو الرجل التافه الحقير في أمور العامة»[1].

ولذلك، غدا من التفاهة بمكان أن يدعي «مدّع» بما يشكك في ذلك. في هذه الحال، يتحول قول هذا المدعي إلى عبء على النص والواقع كليهما. وهذا ينطبق على من أعلن أن الاسلام أتى متكاملاً نهائياً «على وجه التفصيل في مسائل الاعتقادات والعبادات، وعلى وجه كلي يمكن أن يستنبط منه كل جزئي مما يلائم كل زمان ومكان فيما يحتاجه العباد من مسائل المعاملات»[2].

نعم، **كل شيء**، بما في ذلك «المعاملات» التي يعاملها جل الفقهاء عادة بمزيد من الحذر والتدقيق، يشتق من نصوص أتت في القرن السابع لتنطبق على كل الأزمنة والأمكنة. إن هذا الهوس الميتافيزيقي ـ اللاتاريخي يظهر فيما كتبه عبد الحليم الجندي ـ الذي عرفناه من قبل أكثر توازناً على الصعيد اللاتاريخي ـ بخصوص كتاب البخاري (صحيح البخاري). فهو يرى «أن فحوى الأحاديث الواردة فيه موجه للوجود البشري كله في عصوره كلها. والمعاني الخالدة تنتظر من العصور المتعاقبة الفهم الذي يقود خطاها في أطوارها لتلتزم جادة الاسلام»[3].

* * *

---

(1) ـ الاعتصام للشاطبي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 173 ـ 174.

(2) ـ محمود العثمان: باب البدع (ضمن نشرة بعنوان: الوحي ـ العدد 7 شباط 1926، ص220).

(3) ـ عبد الحليم الجندي: الشريعة الاسلامية ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص46.

في ضوء ما سبق ومن موقع النظر إليه كأطروحة أولية حول تناول النص القرآني الحديثي **من داخل الاسلام** والتاريخ الاسلامي (العربي)، أي عبر ما تحقق من «نشاط قرائي إسلامي» له، تواجهنا ـ الآن ـ مسألة متممة وذات طرافة فائقة، إضافة إلى أن تناولها من قبل الباحثين والمؤرخين يمثل، هو نفسه، أفقاً مفتوحاً؛ تلك هي مسألة الصيغ والأشكال المحتملة لـ «عملية الاختراق»، التي تمت والتي ما تزال ـ كلاً أو جزءاً ـ ممكنة ومحتملة على صعيد النص الاسلامي الأصلي (القرآني الحديثي). فكما يتضح من ملاحقة التحولات والتغيرات الشديدة التنوع والتعقيد، التي طرأت على هذا النص في التاريخ العربي الاسلامي ـ خصوصاً مع القرن الثالث الهجري الذي انطلقت منه حركة التدوين ـ، يمكن تسجيل الملاحظة التالية؛ تلك هي ان ذلك **النص** كان، في أحوال نموذجية كثيرة جداً، قد دلل على أنه يجسد **بنية مفتوحة** ومهيأة لأن تتحول، على أيدي مَنْ يملك «مفاتيحها الشرعية»، إلى **قراءة**، أي مادة طيعة ومرنة لاحتياجات شروط اجتماعية ما قد تكون متباينة تماماً عن شروط اجتماعية أخرى كانت هذه المادة نفسها قد استجابت لها أيضاً، في حينه؛ أو أن تتحول إلى مثل هذه المادة الطيّعة المرنة مع مصالح فئوية أو طبقية أو إثنية مختلفة ضمن شروط اجتماعية واحدة. فكأنما نحن، هنا، حيال حركة اجتماعية وتاريخية وتراثية واسعة النطاق، بأوجهها وحقولها وتحولاتها ومكاسبها وتخاذلاتها، تُقدَّم إلينا من موقع أنها تستمد مشروعية وجودها هذا **في نص «ينتمي إلى السماء»**.

إن تلك المسألة مثلت واحدة من أكبر قنوات **حركة التنوير** المساواتية، في التاريخ العربي الإسلامي؛ ذلك لأنها قدمت للذين عاشوا في هوامش هذا التاريخ ما يمنحهم من حوافز إيديولوجية أخلاقية وسيكولوجية في وجودهم الاجتماعي، كما في صراعهم الخفي والمعلن مع من تصدّر ذلك التاريخ. أما هؤلاء (المتصدّرون) وإنْ كانوا، أيضاً، قد بحثوا عن مسوغات لوجودهم الاجتماعي وصراعهم الخفي والمعلن ضد أولئك في مطواعية النص الديني ومرونته، فإنهم ـ بالأساس ـ كانوا قد انطلقوا

من وجودهم المادي المهمين ممثلا في الهيمنة الاقتصادية، وكذلك من نظمهم السياسية، وربما كذلك من منظوماتهم الذهنية الدينية. وفي كلتا الحالتين، لم يكن النص المعني هو الذي يمنح الفريقين مفاتيح وجودهم الاجتماعي وخصائصه، وإنما كان هذا الأخير هو «سيد الموقف»، بحيث يُنظر إليه (بوصفه الحامل الإجتماعي لكلا الفريقين) بمثابته الحافز الكبير الكامن وراء إنتاج قراءتين للنص «الديني المقدس» الواحد؛ أو لنقل، إنه هو الذي ضبط مدى التحرك العام لتينك القراءتين (التصورين) للعالم من منطلق نصي واحد. وبذلك، كان على ذلك النص أن يعلن بلسانيْ الفريقين كليهما أنه **بقدر ما يؤكّد على «انتمائه الى السماء»، ينبغي عليه أن يلتصق بالأرض التصاقاً كثيفاً ومشخصاً؛** محققاً ـ بذلك ـ عملية تجادل بين المطلق والزمني، والغيبي والانساني، والوحي والتاريخ[4].

ولا يصح، تاريخياً ولا بنيوياً ووظيفياً، على الصعيد القرآني الحديثي، أن نختزل الحركة التاريخية بذينك الفريقين، كما لا يصح أن نلخص النشاط القرائي للنص الديني المعني بنسقين اثنين؛ وإنْ كنا نرى في هذين الأخيرين وفي الفريقين القابعين وراءهما محورين كبيرين من محاور التاريخ الثقافي الايديولوجي والاجتماعي عربياً إسلامياً. وقمين بنا أن نلفت الإنتباه إلى أن بحثاً منطلقاً من شرائط البحث النصّي العلمي، يقتضي النظر إلى النص القرآني الحديثي بمثابته نصاً قابلاً للبحث باتجاهات بحثية متعددة تعدُّدَ الأنساق المعرفية العلمية، على هذا الصعيد، كنظرية النص ونظرية التراث، وعلم تاريخ الدين وعلم اجتماع الدين، وعلم مقارنة الأديان وعلم الأنتروبولوجيا (الإناسة). وإذا كان النص المذكور يمتلك من الحساسية والخصوصية الدينية والتاريخية والتراثية واللغوية ما قد يجعل منه حالة متفردة في التاريخ والتراث العربيين، كما في المرحلة المعاصرة، فإنه ـ بصفته هذه المركبة ـ يطرح على الباحثين مهمات نوعية معقدة، على الأقل بغية وضع اليد على بعض المداخل المنهجية

---

(4) ـ قارن : جاك بيرك ـ حينما كنت اعيد قراءة القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص34.

والتاريخية والتراثية، التي قد تقود إلى نواظمه وضوابطه، على نحو مُقْنون أولي.

ونشير، هنا، إلى أن النقاط المفصلية، التي جسدت اتجاهات النفاذ إلى هذا النص والإحاطة ببنيته واختراقها، سيتعيّن علينا أن نستكشف أوجههما، او جل أوجهها، واحتمالات تموضعها وتشخصها وتخصصها، ضمن المراحل المتعاقبة والمتداخلة في التاريخ العربي الإسلامي. وسنلح، في ذلك، على الناتج البنيوي اكثر من التمرحل التاريخي؛ وذلك لأن الأول يستجيب لخصوصية هذا المبحث أولاً، ولأننا سنلح على ذلك الوجه الآخر في مباحث لاحقة من هذا الكتاب ثانياً. ويمكن القول بأن تلك النقاط المفصلية هي - في واحد من اعتباراتها الرئيسة - **سمات كبرى** للنص القرآني (والحديثي)، ليس بمتسع أي باحث في الاسلاميات البحث فيه، دون أن يضعها في الحسبان، على نحو من الأنحاء. بل لعلنا نشير إلى أن البحث في السمات المذكورة، التي علينا في الفصول التالية أن نتبينها في حقل النص القرآني الحديثي وأن نتبين الحدود القائمة فيما بينها، لن نكون قادرين على انجازه بمعزل عن استخراج السياق التاريخي والتراثي له، وإنْ بحدود أولية عمومية.

وقد يتعين علينا القول بان بحثنا هذا في «السمات» الكبرى المعْنية للنص القرآني (والحديثي)، يمتلك مسوغه البحثي المعرفي بالقدر الذي يسمح له أن يمضي قدماً في اتجاه تقصي ما وضعناه هدفاً استراتيجياً له، وهو بنية النص المذكور (مع ما يتممه على صعيد النص الحديثي)، والإحتمالات القرائية، التي أُنتجت فعلياً وواقعياً في ضوئها؛ وذلك على سبيل الاستلهام التراثي أو التبني التاريخي أو العزل التاريخي ومن موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي عاش منتجوها في كنفها. أما لفْتنا النظر إلى ذلك، فيأتي من أن بعض الكتاب الاسلاميين يرون أن موضوع «السمات الكبرى» للنص القرآني مسألة زائفة طرحت منذ عهد قديم ولا جديد فيها، ولا يوجد من ثم ما يدعو إلى البحث فيها؛ فهي «سمات» أو «خصائص» مُتخيَّلة من قبل «محرّفين» أو خصوم يرون أنه يمكن في ضوئها قراءة القرآن. بيد أن هذه «القراءة» إن تمت، فإنها - والحال كذلك وبحسب البعض المذكور - ستكون قراءة

للقرآن من خارجه، وبعيداً عن بنيته «الالهية الحقيقية». ويتابع ذلك البعض معلناً أن النص القرآني نص مباشر يقوم على لغة واضحة كل الوضوح لا سبيل إلى التمييز فيها بين «ظاهر وباطن» و«متشابه ومحكم» و«واضح وملتبس» ومجازي وحقيقي، أي بين ما هو «واضح وبين ما هو قابل للتأويل» الخ..[1]

إن «**البنية**» و«**القراءة**» تبرزان ـ في هذا المبحث ـ **بمثابتهما مفهومين مركزيين متضايفين**. فليست «القراءة» في بنية النص القرآني الحديثي وحدها هي التي تبحث عن مسوغ لها في تلك «البنية»؛ بل إن هذه الأخيرة ـ في حال النظر إليها متموضعةً اجتماعياً بشرياً ـ تجد نفسها، كذلك، مدعوة إلى أن تجد مسوغاً لها في القراءة أو القراءات المعنية، أي في عملية التغيير التي تطرأ عليها (على البنية)، والتي تجد التعبير عنها في تلك القراءات، بوصفها تجسيداً لحيوية الموقف وقابليته للتجاوز والاستجابة للتغير التاريخي؛ وخصوصاً حين يُلح على أن البنية المعنية «صالحة لكل زمان ومكان» وحائزة ـ من ثم ـ على إمكانية التشخص المطرد[2].

ومن هنا، لم نعد ننظر إلى بنية النص القرآني الحديثي ـ في هذا الموضع ـ على أنها وثيقة تاريخية تحتفظ بخصائصها كاملة، وإنما من حيث هي صيغة ذهنية مفتوحة، أي ـ هنا ـ من حيث هي تبنْين تراثي مطرد. ومع ذلك، فهي (أي البنية) تظل تحتفظ بحدّ ما من الاستقرار أو الثبات النسبي، بالقياس إلى «القراءة» أو «القراءات»، التي تنطلق منها؛ مما يعني أن هذا المعطى لا يخولنا بالتحدث عن «مطلق ثابت» ممثل بـ «البنية»، و«نسبي متغير» متمثل بـ «القراءة». أضف إلى ذلك أن «البنية»، التي لا يمكن استيعابها من موقع البنيانية Structuralism، أي منتزعة من سياقاتها التاريخي والاجتماعي والتراثي، هي ذاتها مفتوحة، كما هو

---

(1) ـ ظهر مثل هذا الرأي على لسان أحد الكتاب الاسلاميين وخطباء المساجد، وهو مصطفى البغا (عدْ إلى ذلك في أعمال ندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر» ـ المعطيات المقدمة سابقا).

(2) ـ إن هذا الأمر يغدو اكثر خصوبة، إذا ما أخذنا بفكرة جاك بيرك (حينما كنت اعيد قراءة القرآن ـ المعطيات المقدمة سابقا، ص19) القائلة بأن «من ملامح الاسلوب القرآني.. البنية تنافس البنية».

الحال على صعيد «القراءة». والأمر نفسه يتصل بالبنية والقراءة كلتيهما في ضوء «الثبات النسبي». فهاتان كلتاهما تمتلكان طابع الثبات النسبي، وإنْ كان ذلك ـ على صعيد البنية ـ أظهر وأكثر حضوراً.

ويلاحظ أن بنية النص القرآني الحديثي أفصحت عن نفسها بصيغ القراءات، التي أفضت إليها، بتوسّط الوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة، بمثابتها حوامل اجتماعية لها. وجدير بالتنويه إلى أن عمليه الإفصاح المذكورة كانت تتم عبر ما اعتُبر (ويعتبر) سمات أو خصائص للبنية المعنية؛ مما يتضمن القول بأن زاوية النظر إلى هذه السمات أو الخصائص لم تكن ذات بعد واحد، وبأنها ـ من ثم ـ لم تكن محددة نهائياً وقطعياً وعلى نحو مسبق في أنظار مَنْ أنجزوا القراءات التي وردتنا. ولذلك، إذا كنا ـ في هذا المبحث ـ قد حددنا «السمات» النصية، القرآنية الحديثية، بمجموعة حاولنا ضبطها وتقعيدها اصطلاحياً منطقياً، فإننا فعلنا ذلك من باب نمذجة الموقف، ليس إلاّ. وهذا من شأنه الإقرار بأن حديثنا، هنا، عن مثل تلك السمات، لا يمكن ان يستنفد القول بسمات أخرى للنص المعي، يتبينها الباحث، في ضوء أو آخر.

وتبرز ـ في هذا السياق ـ امكانية التمييز النسبي بين مقولتيْ «**السمة**» و«**النمط**». ويمكن القول، على هذا الصعيد وعلى نحو أولي، **هنا**، بأن المقولة الثانية (النمط) اكثر شمولاً من مقولة «السمة». وإذا كنا قد قدمنا الأولى (السمة) على أنها **أحد** التحديدات الخصوصية للنص القرآني الحديثي، فإن الثاني (النمط) يقدم في شخصه تحديداً تنميطياً له، كأن يكون نصاً معلناً أو نصاً غائباً أو مغيّباً أو احتمالياً الخ... وسوف نتبين الجدوى التنهيجية لهذا التحديد، في حقل البحث في مسألة «الاختراقات المتنية» للنص القرآني الحديثي؛ حيث إننا سنواجه مثل التساؤل التالي: هل من المسوغ تاريخياً وبنيوياً قرآنياً أن نتكلم عن نص قرآني (ناهيك عن الكلام عن نص حديثي) غائب أو مغيّب أو احتمالي قابع وراء هذا النص المعلن (مصحف عثمان)؟!

* * *

إذا كنا نتحدث عن **نص** قرآني يقف أمام إشكالية **البنية والقراءة**، بنيته والقراءة المُنتجة عنها، فإنما نكون قد انطلقنا من مفهوم محدد للنص القرآني. أما هذا الأخير فيظهر في حالتين أفْضت الأولى منهما إلى الأخرى. الحالة الأولى هي حالة التلفّظ بالكلام القرآني من قبل النبي محمد وعملية تحول هذا الكلام الملقى شفهياً إلى صيغة مكتوبة عبْر إملائه على «كتّاب الوحي». أما الحالة الثانية فتتجسد في تلك الصيغة المكتوبة، الناجزة بصفتها هذه. وهذا من شأنه القول بأن «النص» لا يقتصر على الصيغة المنصصة كتابةً، بل هو يشتمل ـ كذلك ـ على كل صيغ التموضع الكلامي اللفظي؛ مما يسوغ التحدث عن ثقافة غير مكتوبة ـ وهي هنا نص لاكتابي ـ، وثقافة مكتوبة ـ وهي هنا نص كتابي ـ.

وإذا كان الأمر كذلك، لم يعد مما يعنينا ـ في هذا السياق ـ القول بأن «النص القرآني» هو فقط ذلك القسط المحدود منه، الذي يتعرف بأنه مالا يخرج عن الـ «مُستغنى في التنزيل عن التفسير»[1]. وبهذا الاعتبار، فإننا ننظر إلى النص المذكور من موقع عملية تبْنينه وتصيّره بنيةً ما محددة أطلقها محمد لفظاً ومعنى، ومن ثم من موقع كل ما أحاط بهذه العملية من ضبط وتنميط وتفقيه وتشكيل، وكذلك من اختراق أو اختزال أو تصحيف أو إتلاف الخ...

وفي مثل هذه الحال، تفصح «بنية» النص المعني عن نفسها بوصفها حالة خاضعة للتحول والتغير، وذلك قبل أن تصل إلى صيغتها التي وصلت إليها واستقرت فيها وعليها في حدودها اللفظية التشكيلية. ويمكن القول بأن «القراءة» يبرز دورها ها هنا، أي في حالة التحول والتغير تلك التي تخضع لها بنية النص؛ بمعنى أنها (أي القراءة) هي التي تتدخل في السياق المذكور عبر آلية كبرى تستخدمها فيه، من موقع «القارئ» المؤطَّر ـ أساساً ـ بالبعدين الايديولوجي والمعرفي. أما عناصر هذه الآلية فنجدها مشخصةً، خصوصاً، فيما أطلقنا عليه «قانون الاختيار

---

(1) ـ الرسالة للإمام الشافعي ـ تحقيق وشرح احمد محمد شاكر، بيروت، ص14 ـ

التاريخي التراثي» ـ وهو المتمحور بـ «التبنّي التاريخي» و«الاستلهام التراثي» و«العزل التاريخي»[1] ـ . وبحسب ذلك، قرئ القرآن ونُصص في ضوء الإمكانات المعرفية التوثيقية والدلالية، وتحت وقع الهاجس أو الهواجس الإيديولوجية المطابقة، ولكن في كلتا الحالتين من موقع ذلك «القانون» بمحاوره الثلاثة المحددة تواً. وإذا ماأخذنا باعتبارنا ما أتينا عليه هنا في هذا المبحث وفي مواضع أخرى من كتاباتنا[2] في إطار ما نطلق عليه (جدليات الداخل والخارج، والتواصل والتفاصل، والواقع والفكر، والدال والمدلول، والنقد الداخلي والنقد الخارجي للوثيقة، والموضوعية والذاتية، واللفظ والمعنى..) و(السياقات التاريخي، والاجتماعي، والبنيوي للنص) و(جدليات البنيات المعلنةوالخفية،والغائبة والمغيبة، والاحتمالية والتي في طور الاحتمال...)،أمكننا الوصول إلى مانعتبره حاسماًفي حقل البحث فيمانحن الآن بصدده.

ويجدر القول بأن هذا الذي نقدمه هنا حاسماً في الحقل المذكور وتحت الحدّ الإصطلاحي «**القراءة الجدلية المركبة**»، لا يأتي عبثاً على «**علم الرواية والدراية**»، الذي طُبق على دراسة «الحديث والقرآن» من موقع «سند النص ومتنه»[3] ،وإنما نرى فيه امتداداً له وتوسيعاً وتعميقاً وتطويراً. وهذا من شأنه الإلحاف على أن «القراءة» المذكورة إذ تهدف إلى تقصيّ «النص القرآني في مواجهة إشكالية البنية والقراءة»، فإنما تفعل ذلك بوعي منها بأنها لا تمثل بداية مطلقة على صعيد البحث المعني أولاً، وبأنها تجد مسوغها المعرفي في الاستجابة لجدلية المنهج والحدَث البحثي ثانياً، تلك الجدلية التي بمقتضاها يستمد المنهج مسوغه ذاك عبر الاستجابة العلمية الفاعلة لذلك الحدث في خصوصيته وعموميته، فحسب.

* * *

---

(1) ـ عدْ إلى ذلك في كتابنا: من التراث إلى الثورة... المعطيات المقدمة سابقاً، الفصل الخاص بذلك.

(2) ـ انظر، إضافة إلى المرجع الأخير، كتابنا الموسوم بـ «على طريق الوضوح المنهجي ـ دار الفارابي ببيروت 1989، خصوصاً منه ماجاء بعنوان (ملاحظات أولية حول منهج البحث التاريخي) ، ص 247 ـ 258.

(3) ـ يُراجع بخصوص ذلك: نصر حامد أبو زيد ـ نقد الخطاب الديني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 96 ـ 98.

والحق، إن القرآن هو واحد من النصوص الاكثر إثارة وتأثيراً في تاريخ البشرية، حتى الآن. فهو قد فرض نفسه على الجميع، على نحو أو آخر؛ مما جعل الكثير من هؤلاء يتصدون للبحث فيه نشأة وتأسيساً وتبلوراً وتحولاً، بما في ذلك تفحص مصادره التاريخية واستشراف آفاقه المستقبلية. وقد فعل هؤلاء ما فعلوا منطلقين من مواقع منهجية ومعرفية واعتقادية متعددة ومتباينة، وكذلك آخذين في الحسبان واحدة أو أخرى من المسائل والمشكلات القرآنية، التي كانت تفصح عن نفسها وتبرز في سياق التغيرات والتحولات، التي لحقت بالمجتمعات أوبالمجموعات البشرية المعنية، في مرحلة تاريخية أو أخرى.

ويمكن القول، بشيء من التعميم الحذر، بأن إثارة مشكلة أو أخرى من النص القرآني (والحديثي) كانت ـ وما تزال ـ تتم استجابة لاحتياجات ومقتضيات المرحلة التاريخية المحيطة بها والمخترقة لها، حتى لوظهر الأمر، مثلاً في حالات معينة وعلى وجه أو آخر، على نحو ذاتي تعسفي واعتباطي. ولعلنا نشير إلى أن مشكلة النص المذكور، بنيةً وقراءة، هي مشكلة مركبة، وتميل ـ كذلك ـ إلى الشمول؛ مما يؤهلها لأن تكتسب طابع إشكالية عمومية ونموذجية للنص المعني. وقد لوحظ أن أحد السبل الرئيسة، المحتملة لضبط تلك الأخيرة ضبطاً منطقياً وتاريخياً، قد يتمثل في التمييز بين فئتين من المقولات والبحث فيها، وهي «النص الاسلامي الأول ـ القرآن والحديث» و«الفكر الاسلامي» أولاً، و«النص الأصلي» و«النص الفرعي أو النصوص الفرعية» ثانياً. وفي سياق إنجاز تلك العملية، يتضح أن ما يميز المقولات المذكورة يكمن في أنها تقوم على علاقة متضايفة جدلياً، بحيث تعلن الواحدة منها عن نفسها في الحقل العمومي للأخريات. وفي كلتا الحالتين، انفراد المقولات المعنية واجتماعها، تظل مشروطة، بدرجة أو بأخرى وبصيغة أو بأخرى، بالمقولة الشاملة المأتي عليها، مقولة «الوضعية الاجتماعية المشخصة».

ولما كانت المقولات السابقة تحوم حول الإشكالية المنوه بها للنص القرآني

(والحديثي) دون التوغل في بنيتها الخصوصية (مكوّنة بذلك مداخل منهجية ونظرية مساعدة في سبيل تحقيق ذلك)، فإن منظومة أخرى من المقولات تبرز ـ على هذا الصعيد ـ تعبيراً مشخصاً عن تلك البنية. وهذه المقولات الأخيرة هي ـ في واقع الحال ـ حدود مقولاتية (والأصح لغوياً: مقولتية) لما يفصح عن نفسه كسمات رئيسة كبرى لبنية النص القرآني. أما هذه السمات فهي التالية، التي ستكون موضوع البحث في هذا الباب من مبحثنا:

1 ـ القرآن نص تهيمن فيه الإجمالية الكلية؛

2 ـ النص القرآني يقوم على مشكليّة الناسخ والمنسوخ؛

3 ـ إختراق النص القرآني تأويلياً، أي احتماله وطواعيته للتأويل ودعوته إليه نصّاً؛

4 ـ النص القرآني يقوم على مشكلية الباطن والظاهر: هو مخترق من هذه المشكلة متناً، كما يدعو هو نفسه إليها نصاً؛

5 ـ القرآن ذو سياق تاريخي: أتى منجَّماً على امتداد ثلاث وعشرين سنة، وكذلك أفصح عن نفسه ـ باعتبار محدد سنأتي عليه ـ بمثابة «كلام مخلوق»؛

6 ـ قول البعض بتعرض القرآن، عبْر عملية تنْصيصه، لمحاولات الزيادة والإنقاص.

* * *

إن بحثنا التالي سيتجه نحو الكشف عن البنية النصية القرآنية، بصيغة السمات المذكورة توّاً، أولاً، وعن آلية تكوّن القراءات الإسلامية اللاحقة، في ضوء العلاقة بينها وبين السمات المعنية، ثانياً. أما الشق الأول من البحث فيتصل بسؤال كبير وشامل، ضمن الحقل القرآني، هو التالي: كيف أفصح النص القرآني عن «نفسه»، أي عن «بنيته» ـ في حال الإقرار بانجاز هذه العملية ـ وما هي الأقنية التي جسدت عملية الافصاح إياها؟ لكن الشق الثاني ينحو نحواً آخر، وإن ظل ذا علاقة بسابقه. فهو يتحدد بصيغة السؤال التالي: من أي موقع انطلقت عملية تأثر الفكر الاسلامي

اللاحق بالنص القرآني، ذلك الفكر الذي تبلور بصورة قراءات متعددة متنوعة اكتسبت تسميات ومصطلحات متنوعة (تفسيرات واجتهادات وتأويلات وتيارات ومدارس وفرق ومذاهب الخ..)؟

ونلاحظ أن للمسألة، هنا، مستويين اثنين هما «**البنية**» و«**الفعل الوظيفي**»، أي - في حال تشخيص ذلك وتعيينه - القرآن **كما أنجز** على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وأعوام أخرى تلت وتمت فيها عملية جمعه وتنصيصه أولاً، والمصائر التاريخية والتراثية التي طرأت عليه بفعل عمليات الاستلهام والعزل والتبنّي، التي انطلقت باتجاهه في ظل وضعيات اجتماعية مشخصة لاحقة ثانياً. وستتاح لنا، لاحقاً، فرصة تبيان كيفية حدوث هذا الفعل الوظيفي وفق قانون «الإختيار التاريخي التراثي»، الذي أتينا على ذكره، في سياق سابق.

ويهمنا الآن إيضاح أن علاقة التأثر تلك تمت، أساساً، بين بنية وبنية، **أي** بين بنيتين **متكافئتين**، بحيث يمكن النظر إلى كل منهما من حيث هي أصل (وقد أتينا على ذلك في اطار آخر). إن القراءات الإسلامية المندرجة في حقل «الفكر الاسلامي» هي - في أساس الأمر - **قراءات في الوضعيات** الاجتماعية المشخصة، التي نشأت فيها وتبلورت وعبرت عنها بصيغ وأشكال واسعة التنوع. أما الفعل الوظيفي، الذي انطلق منها استلهاماً أو عزلاً أو تبنّياً باتجاه النص القرآني (والحديثي)، فهو واحد من أفعال وظيفية أخرى انطلقت منها (أي من تلك الوضعيات) صوب نصوص أخرى، على نحو واع بذلك أو ضمناً. ويمكن ملاحظة أن عملية الانطلاق المذكورة تقود إلى استدماج **نصوص متعددة** ومتنوعة معرفياً وايديولوجياً في خطاب واحد وفي بنية واحدة؛ مع أن ما يقدَّم يمنح شخصية نص واحد، هو القرآني. وعلى هذا النحو، تغيب (أكثر من تُغيَّب) حدود الضبط بينهما في ذهنيْ القارئ والمتلقي. وهنا، نتحدث **عن عملية تماه** نصّية من مقتضياتها انتاج جملة من الإلتباسات، التي تجعل نصاً يتحدث باسم نص آخر أو نصوص أخرى.

إن ذلك يشير إلى أن أصحاب القراءات، التي ستبرز لاحقاً باسم مذهب أو

آخر، إذ طرحوا خطابهم أو خطاباتهم الدينية، فإنهم ـ بذلك ـ كانوا يقدمون فيها نصوصاً في نص مهيمن، **هو ذلك الذي تتحدد** معالمه وحدوده في الوضعية الإجتماعية المشخصة، المنطلق منها صاحبه؛ مع الإضافة بأننا نعلن عن وجود تلك النصوص في النص المذكور، بمثابتها نسيجاً أو أنسجة تجد توحيدها ووحدتها عبر القناتين الكبريين المنطلقتين من الوضعيةالمعنية، وهما المعرفية والايديولوجية.

إذاً، من هنا، كان جديراً بالتنبه إلى أن الفعل الوظيفي المتجه من القرّاء إلى النص القرآني (والحديثي) لا يجسد حركة ذات بعد واحد وأفق واحد ونسيج واحد. فالدائرة النصية أو النصوصية، التي ينطلق منها قارئ القرآن (والحديث)، تتسع عمقاً وسطحاً، كلما تعقدت واتسعت الوضعية الاجتماعية المشخصة المعنية سوسيوثقافياً واقتصادياً وسياسياً وإثنياً، وغيره. ولعلنا نشدد، هنا، على خمسة حقول تبرز فيها عملية التعقد والاتساع تلك، هي التالية:

1 ـ **حقل تاريخي وتراثي زماني:** تتزايد عملية التعقد والاتساع طرداً مع تزايد الإبتعاد عن مرحلة أو عصر النص القرآني والحديثي، وكذلك مع اختلاف الحقب التاريخية لشعب أو لعدة شعوب وتنوعها[1]؛

2 ـ **حقل سوسيوثقافي:** تتسارع وتتزايد عملية التعقد والاتساع طرداً مع الابتعاد عن المجتمع العربي الإسلامي الباكر، ومع التوغل في أنماط اجتماعية اقتصادية وسياسية، أكثر تركيباً،[2] وفي منظومات ثقافية اجتماعية أكثر خصباً أو أقل؛

---

(1) ـ قد تتبين في قول ابن عباس التالي ما يحيل إلى هذا الحقل التاريخي والتراثي الزماني: «إن الله استبطأ قلوب المؤمنين فعاتبهم على رأس ثلاث عشرة من نزول القرآن فقال ألم يأن.. للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم... لذكر الله..(وما نزل من الحق) يعني القرآن..(فطال عليهم الأمد) أي الزمان الذي بينهم وبين انبيائهم (فقست قلوبهم)». فضل علم السلف على الخلف لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين بن احمد رجب الحنبلي ـ ص 22، الحاشية رقم (1) بقلم ابراهيم حسن الأنبابي الشافعي، المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) ـ ويمكن أن نرى في عنوان الفصل الذي يفتتح به ابن قيم الجوزية كتابه (أعلام الموقعين) تعبيراً عن الإقرار بوجود هذا الحقل وعن ضرورة مراعاته؛ وهو: «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد».

وهذا ما تحدث عنه الشافعي في إطار «اختلاف أهل الأمصار»؛

3 ـ **حقل إثني:** تكتسب عملية التعقد والإتساع أبعاداً وأسيقة نوعية اكثر وأشمل مع دخول جماعات غير عربية في الاسلام؛

4 ـ **حقل جغرافي مكاني:** كلما ازداد البعد الجغرافي المكاني عن المهد الاسلامي الأول (مكة ويثرب خصوصاً والحجاز عموماً) أو التمايز الجغرافي المكاني عنه، تسارعت وتائر عملية التعقد والاتساع والتنوع في الأنماط البيئية الطبيعية والاجتماعية الطبيعية، وما يترتب عليها من انتاج لأنماط متنوعة من السلوك والسيكولوجيا، وغيره؛

5 ـ **حقل جغرافي سوسيو اقتصادي:** تتباين أنماط العلاقات البشرية المادية والفكرية والروحية مع تباين الحقول الجغرافية السوسيواقتصادية (مدينة وبلدة وقرية وجزيرة وصحراء الخ..)؛ ولعل ابن خلدون أن يكون، حتى حينه، أبرز من تحدث عن هذا الحقل.

**إن ذلك، مجتمعاً**، يشير إلى أنه لا يمكن التحدث عن تصورات دينية مجردة، على نحو كلي، إلا في حالات البحث العلمي[1]. ومن شأن ذلك أن يفضي إلى أن هذه الحقول الخمسة (وغيرها المحتمل مما لم نذكره مثل الحقل الجنسي ـ رجال ونساء، والحقل الجيلي ـ شباب وكهول وشيوخ) تتحكم في عملية المساءلة، لا نقول الإيجابية والسلبية، وإنما نقول، المساءلة على نحو ما بين منتجي القراءات الاسلامية من طرف، والنص القرآني (والحديثي) من طرف آخر. من هنا، سنلاحظ أن السمات، المأتي على ذكرها

---

(1) ـ بعد أخذ هذه الفكرة بعين الاعتبار، يمكن القول بأن «الديانات لا تتعادل ولا تتساوى (وأنها) تختلف تاريخياً وتأسيساً، كما في علاقاتها بالاجتماعي». (من نص مقابلة مع العالم السلالي ـ الإنتولوجي Marc Ange نشرت في مجلة: المعرفة ـ دمشق، عدد حزيران 1991، ص 206). ويعلن العالم المذكور على الصفحة ذاتها وفي إطار ما يسميه المجتمعات النَّسَبية) أنه «لا يوجد في هذه المجتمعات انقطاع بين الديني والثقافي والاجتماعي. (ومن ثم) يوجد هنا، بالمعنى الثقافي لا السياسي، نوع من الكليانية. لا يكون الأمر كذلك لو أن المؤسسة الدينية وجدت بطريقة مستقلة»، أي بطريقة تستلزم شروطاً خصوصية متعددة. وقد نرى أن «الدين الاسلامي»، والقرآن في خلفيته، لم يكن بعيداً عما أطلق عليه مار اوجيه «المجتمعات النسبية».

للنص المذكور، مثّلت - في أحد اعتبارات الموقف الرئيسة - مشاجب علّق عليها أولئك المنتجون مشكلات وضعياتهم الاجتماعية المشخصة المعيوشة، وحدودها وآفاقها المعرفية والإيديولوجية؛ كما جسدت - في واحد آخر من تلك الإعتبارات - أقنية وظيفية، أسهمت في بلورة تلك المشكلات وفي تكريسها دينياً، بحيث إن أولئك المنتجين منحوا مشكلاتهم المذكورة - وهنا طرافة الموقف وخصوصيته - شخصية دينية (قرآنية حديثية) بدت وكأنها تختزل شخصيتها تلك الحقيقية المجتمعية وتجبّها. وهذا ما يعبر - في أحد تجلياته الكبرى - عن الخطاب الديني، الذي يظهر بصيغة قرائية من الصيغ الكثيرة التي ظهرت في التاريخ العربي الاسلامي، أو الاسلامي عموماً.

من هنا وفي ضوئه، ننطلق باتجاه البحث في السمات القرآنية (والحديثية باعتبار ما)، المحددة آنفاً. وإذا كنا حددنا عنوان المسألة على النحو التالي: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة؛ فذلك لانطلاقنا مما أوضحناه في نطاق العلاقة بين هذين الفريقين، أي بمعنى أن تلك البنية لا تستحدث هذه القراءة، ولا تنوب عنها (فهي تتكلم بلغة الرجال)، وأن هذه الأخيرة لا تستمد مقوماتها الوجودية (البنيوية، هنا) من تلك: إن العلاقة بين الفريقين هي بمثابة علاقة بين مستويين ذويْ نسيجين **متمايزين نوعياً** (بنيوياً) وحائزين على استقلاليتهما الضروريتين، كي تكونا ماهما عليه. أما الجسور التي تقوم بينهما، فإنها تنطلق، أولاً وأساساً، **من موقع القراءة**، حيث تتشخص استلهاماً أو عزلاً أو تبنّياً، أو ما يدخل في هذا القبيل؛ مع الإقرار بدور فاعل لما تنجزه البنية (أي النص القرآني الحديثي)، على نحو ما أوضحنا سابقاً بصيغة «التناصّ». وقد يشار إلى أن عملية التشخص تلك، بصيغ الإستلهام والعزل والتبني، يُهدف منها إلى استخلاص مسوغات نصيّة «شرعية» لقراءات هي، **في عمقها، قراءات بنت عصرها** ( أو عصورها). وعلى هذا، فـ «قراءة» ما لـ «بنية» النص القرآني هي - بمعنى دلالي - فعل قرائي باتجاه العصر، الذي تنطلق منه القراءة المعنية. ومن ثم، فهذه الأخيرة تستمد مشروعيتها الاجتماعية من الواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة) أولاً، كما تستمد شرعيتها

النصية من النص القرآني ثانياً. ومن ثم، فإن فهم «القراءة» إياها على أنها «دسيسة» أو «مؤامرة» ضد الاسلام والمسلمين، يحيل إلى التنكر لواقع الحال في التاريخ الاسلامي من طرف، وإلى قصور معرفي فلسفي وسوسيولوجي في ادراك العملية المركبة والمعقدة القائمة بين الإنسان ككائن **اجتماعي مشخص** والفكر الذي يواجهه على نحو من الأنحاء من طرف آخر[1].

وقد شغلت الاتهامات التي وجهها فقهاء وكلاميون ومفسرون بعضهم لبعض حيزاً ملحوظاً في التاريخ الاسلامي الفكري، ومن ضمنه حقبه العربية. ولعله من الهام أن نشير إلى أن ذلك جسّد حالة من حالات الخصومات والصراعات الايديولوجية، التي لم تفتقد دلالاتها ومؤشراتها السوسيوثقافية والاجتماعية وغيرها مما أفصح عن نفسه عبر حوامله الإجتماعية البشرية. وإذا كان محمد سعيد رمضان البوطي، في مقالته حول «الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة»، قد انطلق من إدانة ذات بعد سياسي وايديولوجي (إعتقادي)، فإن آخرين اتسمت إداناتهم بعضهم لبعض بكونها انطلقت من معجمية أخلاقية غنية بعبارات قدْحية تشنيعية وبصيغ شخصية[2]. ويبقى - إلى ذلك ومن موقعه - أن يتقصى الباحث المدقق ما وراء الخطاب ببنيته المعلنة (السطحية)، متوغلاً باتجاه البنية المسكوت عنها (العميقة الخفية)؛ مستخدماً - في سبيل ذلك - ما تحقق على أصعدة دراسة النصوص ذات

---

(1) - يظهر أحد نماذج هذا «الفهم للقراءة» في مقالة كتبها محمد سعيد رمضان البوطي حول كتاب محمد شحرور «الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة» بعنوان يشي بهوية هذا النموذج: وهو «الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة»، نشر في مجلة «نهج الإسلام- كانون الثاني، 1990». وبغض النظر عن صحة أو خطأ ما جاء في كتاب محمد شحرور من وجهة نظر البوطي، فإن النظر إلى مفهوم «قراءة معاصرة» كمؤامرة «يهودية أو اميركية أو روسية الخ...» يُلغي حركة التاريخ وحركة التواصل والتفاصل مع النصوص الدينية وغيرها.

(2) - من ذلك ما يقدمه الشاطبي في الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 239)، على نحو مايلي: «رُوي عن اسماعيل بن علية، قال: حدثني اليسع، قال: تكلم واصل بن عطاء يوماً - يعني المعتزلي - فقال عمرو بن عبيد: ألا تسمعون؟ ما كلام الحسن وابن سيرين - عندما تسمعون - إلاخرقة حيض ملقاة. روى أن زعيماً من زعماء أهل البدعة كان يريد تفضيل الكلام على الفقه، فكان يقول: إن علم الشافعي وأبي حنيفة، جملته لا يخرج من سراويل امرأة». وينهي الشاطبي بيانه ذاك معقباً، حيث يقول ما يضيف إلى ذلك بعداً آخر ثالثاً من أبعاد مفهوم «القراءة»: «هذا كلام هؤلاء الزائغين، قاتلهم الله».

الأنساق المتعددة (نص تاريخي وآخر ديني وثالث سياسي ورابع جمالي الخ...)، وكذلك ذات الأنماط المتنوعة (نص معلن - منبسط وآخر مغيّب - مركب وثالث احتمالي الخ...).

بذلك كله وعبر تعميق أوجهه واحتمالاته البحثية، يمكن تفكيك ما نواجهه من مثل الخصومات والصراعات والاتهامات المأتي على ذكرها، وتحويلها - **بمعنى اعادة كتابتها** - إلى نصوص تمتلك شرعيتها النصية واتساقها المنطقي ومشروعيتها الاجتماعية المشخصة.

# ـ3ـ
## «النص الإسلامي الأول» و«الفكر الإسلامي»

من الأهمية بمكان ـ بعد ما تعرضنا للمسائل السابقة ـ أن تنظر إلى النص الديني الإسلامي عموماً، بمثابته وضعاً مطرداً في عملية التبنْين، ومن ثم في عملية التركّب والتعقد. إذ إن من شأن ذلك أن يقود إلى التنبه لمسألة ذات حساسية دينية عقيدية وأخرى منهجية، على صعيد خصوصية التاريخ العربي الاسلامي بصورة عامة، ومن ضمنه الفكر الذي نشأ هناك بمختلف أنساقه واتجاهاته؛ تلك هي التمييز بين «**النص الاسلامي الأول ـ الأصلي**» من طرف، و«الفكر الاسلامي ـ الفرع» من طرف آخر؛ مع الإشارة إلى أننا نعني بـ «النص الأول ـ الأصلي» القرآن والحديث كليهما. وإذا تمعنا في الخصائص، التي تميز هذا الأخير (الحديث) عن ذاك (القرآن)، فلعلنا نقول بأنها تتمثل خصوصاً في ظروف ولادتيهما المختلفة. ونقصد بذلك أن المسألة طُرحت من موقع أن الظروف «الوحْيية ـ الاستثنائية» كانت مهاد القرآن، في حين أن الظروف «البشرية ـ الاعتيادية» مثّلت حاضنة الحديث. أما ظروف الأول فتتجسد في أحوال نفسية وعاطفية مفعمة بالقلق والتوتر والشدة، غالباً. وبتعبير النبي محمد (ع)، ردّاً على السؤال الذي وُجه إليه:

«كيف يأتيك الوحي؟... (أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس. وهو أشدُّه عليَّ. فيفصم عني، وقد وعيت ما قال. وأحياناً يتمثل لِيَ الملَكُ رجلاً فيكلمني فأعي ما أقول) قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرْد، فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرَقاً»(1) .

وهذا يشير إلى أن النص القرآني يمتلك من التركيز والتوتر الذهني والعاطفي ما

---

(1) ـ الإمام مالك بن أنس: الموطأ ـ في سبعة أجزاء ـ الجزء الثاني، صحّحه ورقّمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، ضمن: كتاب الشعب، القاهرة 1969، ص 143.

يجعله مشروطاً بعملية معقدة وطويلة وخفية، غالباً، من التأمل والتبصّر. أما النص الحديثي فيتمثل بكونه وليد وضعية نفسية وعاطفية منبسطة، هي أميل إلى «المكاشفة» منها إلى «المباطنة». ومع ذلك، تنعقد بين النسقين المذكورين من العلاقات ما يجعلهما ينحدران من مصدر عقيدي واحد ويمتحان منه، بالإعتبار الوظيفي الدلالي. وقد لاحظ بعض الكتاب الاسلاميين ذلك، فرأوا أنه يعود إلى أن القرآن والحديث كليهما (وليس القرآن فحسب) يرتدان إلى مصدر «الوحي». وقد أتينا على هذه الفكرة في سياق آخر سابق. وإذا كان هنالك من اختلاف بينهما، فإن هذا الأخير هو - بحسب الفقهاء الذين يرون أن القرآن معنى ولفظاً مصدره الوحي الالهي - أمر ينحصر في أن السنة «وحي ينزل به جبريل بالمعنى دون اللفظ»[1].

ولعل هذا النظر للمسألة ينطلق من مثل الحديث التالي، الذي يرى في القرآن والحديث النبوي خصوصاً والسنة على نحو العموم أمراً اعتقادياً واحداً، بنية ومصدراً: «ألا واني أوتيت القرآن ومثله معه»[2].

ولسنا، هنا، بمعرض البحث المفصّل في التطابق والتمايز بين القرآن والحديث، وإنما يمكننا - من موقع ما أشرنا إليه - أن ننطلق باتجاه الأطروحة التالية، وهي أن ما يطابق بينهما، يتيح لنا أن نرى فيهما نصاً واحداً بنسقين أو بوجهين اثنين، بالإعتبار المذكور آنفاً، نعني الوظيفي الدلالي؛ خصوصاً وأن الزمن التاريخي لكليهما ينحصر في حياة محمد العقيدية، أي من بداية دعوته حتى وفاته. وهذا بدوره، يجعلنا مخوّلين بأن تضع ذلك النص الواحد مقابل ما سيتكون لاحقاً ويتبلور تحت عبارة «الفكر الاسلامي»[3].

---

(1) - عبد المجيد محمود: في علوم القرآن - ط1، مطبعة دار البيان، القاهرة 1975، ص23.

(2) - رواه ابو داود وغيره بسند صحيح. انظر مع المقارنة: عبد الرحمن عبد الخالق - الأصول العلمية للدعوة السلفية، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19.

(3) - يتحدث محمد اركون عما يطلق عليه «الواقعة القرآنية» و«الواقعة الإسلامية»، تمييزاً للقرآن عن الفكر الاسلامي، الذي تكوّن لاحقاً. (انظر: محمد اركون - كيف الكلام عن الاسلام اليوم - ضمن «الاسلام، الأمس وغداً»، المعطيات المقدمة سابقاً، ص105).

فمن موقع المقابلة بين الطرفين المعْنيين، تتاح لنا إمكانية اكتشاف الحلقات المتعاقبة والمتداخلة لعملية التحول، التي لحقت بالنص الاسلامي الأول واخترقته من مداخل الوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة، على نحو جدلي (غير ميكانيكي) أولاً؛ كما نتبين - على هذه الطريق - الصيغ المستجدة لـ «الفكر الاسلامي»، المطردة، بدورها، في النماء، وفق العلاقة القائمة بينها وبين مناحي التغير والتطور الاقتصادي والسوسيوثقافي ووتائره ثانياً. وقد نضبط طرفاً محورياً من **نقاط الإلتقاء والإفتراق بن النص الاسلامي الأول و«الفكر الاسلامي»**، بأن ننظر إليها من موقع كونها تنهض على **مستويين اثنين**، واحد عمودي وآخر أفقي؛ مع ملاحظة أن ذلك ذو بعد نسبي، وأنه قابل للتحديد العيني.

فعلى صعيد **المستوى العمودي**، يمكن - من حيث المبدأ - تحديد الإواليات العامة، التي اكتسبها النص الأصلي (القرآن والحديث المحمدي)، في تجذره الاجتماعي أثناء مرحلة «النبي»، أي في تموضعه الأول، الباكر. وقد حدث ذلك بصيغ متنوعة من الفعل البنيوي الوظيفي، قامت بين النص المعني والحقول الاجتماعية والاقتصادية والدينية والاثنية والجغرافية والسيكولوجية وغيرها، إضافة إلى حقليْ «العرْف والعادة»، اللذين كان لهما حضور واسع، إلى درجة أنهما عبّرا عن نفسيهما في الدين الجديد نصاً ومسلكاً. وإذا وضعنا في الحسبان ما حدده ذلك النص نفسه (ضمن تحديدات متعددة محتملة له) من كيفية ظهوره واكتماله، بقوله إنما أتى «منجمّاً» و«متمماً» لما سبقه، فإنه يترتب على هذا القول بأن ذلك أتى استجابةً للوضعية الاجتماعية المشخصة للعرب، في حينه، دون أن يُحدث - في ذلك - قطيعة تامة في تاريخهم ومعه. وهذه الاستجابة إذ حدثت ودخلت طور التشخص، فإن «النص» شرع - بدوره وفي سياق حدوثها - بتكوين إحداثيات في تلك الوضعية الاجتماعية، أسهمت (أي هذه الإحداثيات) في بلورتها وفي ضبطها واستكمال بنيتها باحتمالات وآفاق مفتوحة.

وتجدر الإضافة التالية، التي تمسّ خصوصية الموقف الاسلامي في بواكيره الأولى، وهي أن «الأصول الاسلامية الذهنية»، ممثلةً بالقرآن والحديث، ظلت ـ عموماً وإجمالاً ولفترة طويلة ـ تفصح عن نفسها بصيغة **كلام متْلوّ ومرتّل** يُتداول ويعمم شفهياً. وبحسب الغزالي، عليك أن «تقرأه بترتيل وتفخيم»؛ «وإذا أضفت إلى ذلك استحضار أنك تقرؤه على النبي صلى الله عليه وسلم، وانه يسمعك حين تقرأ، فإنك تجد مدداً عجيباً، أما إدمان هذه الملاحظة فإنها الوصلة الكبرى بروح النبي»[1].

وقد انطوى ذلك على ناتجين اثنين ذوَيْ أهمية وطرافة بالغتين. أما **الناتج الأول** فقد تمثل بعمق التأثير، الذي أحدثه الخطاب القرآني الحديثي الشفهي في البنية السيكولوجية العاطفية والاخلاقية والذهنية العربية، حائئذ، تلك البنية التي هي ـ في وجه محتمل من أوجهها ـ ذات تجلٍّ إنشادي حدائي.

وفي سبيل إدراك ذلك، يجدر بنا أن نضع في الإعتبار أن الأسلوب القرآني هو ـ في معظم بنيته وخصوصاً فيما يتصل بالسور المكية ـ أسلوب إنشادي. أما هذا الأخير فيقوم على مختلف أنواع الطباق والإسجاع الوافرة؛ كما يستخدم الإيقاع الموسيقي وتنوعاً خطابياً غنياً من المراجعات المعنميّة واللفظية الملتهبة، والمجازات التي تستند إلى نسق من اللغة المفخّمة المتعالية والمفعمة بكمٍّ هائل من الدلالات والإيحاءات والرموز والتضمينات المنطوية على الكثير من صيغ التشبيه والتكنية والإلغاز والإيجاز والإغماض والإجمال والتعميم[2]، كما هو الحال أو بعضه في

---

(1) ـ كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام الغزالي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص38.

(2) ـ أنظر مع المقارنة: أنيس المقدسي ـ تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الخامسة 1974،ص48. ويتحدث محيي الدين الدرويش في كتابه (إعراب القرآن الكريم وبيانه ـ طبع في عشر سنوات 1980 ـ 1990) عن أن الآية (44) من سورة (هود)، مثلاً، تنطوي ـ هي وحدها ـ على واحد وعشرين فرعاً من البلاغة، مثل الجناس والطباق، ورد العجز على الصدر، والمجاز المرسل. (أنظر الآية المذكورة مع سورتها في ترتيبها ضمن الكتاب).

سورة (الرحمن) خاصة، وسور قرآنية أخرى على سبيل العموم[1]، إضافة إلى خصائص لم نتعرض لها[2].

وإذا كانت البنية القرآنية ـ في أحد أوجهها ـ ذات تحلّ إنشادي حِدائي، فإنها، كذلك، تفصح عن هيكلية حوارية ذات حيوية متدفقة[3]. أما أطراف هذه الحوارية فهي ثلاثة، هي المرسِل (الله) والمرسل إليه (الجمهور) والوسيط (الرسول محمد). ويلاحظ أن أطراف هذه الحوارية يمكن ـ في سياق العملية وفي لُجّتها ـ أن تتبادل المواقع، بحيث يصبح المرسِل مرسلاً

---

(1) ـ في بحثه الصغير والرّيادي (الشعر الجاهلي ـ نشأته، فنونه، صفاته ـ الشنفري)، الذي ظهر في طبعته الأولى عام 1927، يثير **فؤاد أفرام البستاني** مسألة العلاقة بين الشعر والنثر ما قبل الاسلام (الجاهلية، بالتعبير الاسلاموي)؛ فيصل إلى الأطروحة التالية (ص11-12 من الطبعة السابعة، بيروت 1969): «لم يكن (شعراء) الجاهلية وخطباؤها وكهانها، شعراء ولا ناثرين في (قصائدهم) وخطبهم وأسجاعهم، لم يكن هؤلاء شعراء ولا ناثرين ـ بالمعنى الحاضر ـ لأنهم لم يكونوا ليشعروا بالفرق بين الشعر والنثر... إنما كان لهم نوع واحد من الإنشاء الفني، يؤثر في السامعين، وهو (الإنشاد). كان فنهم (إنشاداً) وهم كانوا (منشدين)». وقد ظل «العرب مدة غير قصيرة يعتقدون أن القرآن طريقة من الإنشاد.. فأخذوا ينعتون النبي (بالشاعر) تارة، و(بالكاهن) أخرى ـ وهذا النعت الأخير يدل.. على عدم تفريقهم بين (الشعر) و(السجع) المنسوب إلى الكهان». (ص14 من المرجع نفسه بمعطياته المذكورة). «والأغرب أن هذا الخلط لم يقف عند أجلاف البدو والجهلة، بل كان يتجاوزهم إلى الخطباء، وهم علماء المسلمين إذ ذاك. فقد ذكر ابن عساكر حادثة يؤخذ منها أن بعضهم كانوا، في أثناء خطبهم على منابر الجوامع وفي مجتمعات المؤمنين، يوردون أحياناً الأبيات الحكمية أو الأمثال السائرة على أنها آيات منزلة ». (ص17 من المرجع نفسه مع معطياته المذكورة).

وقد أتى على هذه المسألة باحثون في عقود لاحقة عملوا على الكشف عن مزيد من أوجهها. فبرز أحد هذه الأوجه كردٍ على من شكّك في انتماء « الشعر الجاهلي» إلى «العصر الجاهلي»، ومنهم طه حسين ومرجليوث خصوصاً. وقد قدم مونرو في كتابه « البنية الشفوية للشعر قبل الاسلام»، الذي صدر عام 1972، إشارات جادة وعميقة لتقصي الشعر «الجاهلي»، وفتح الطريق امام البحث في القرآن، قبل أن يتحول إلى نص مقنن، وربما أيضاً بعد ذلك. (نشر هذا الكتاب ضمن:

Journal of Arabic Literature - Leiden, Vo 1.3 , 1972).

وقد استلهم بعض أفكار هذا البحث فؤاد المرعي في بحث له ضمّنه كثيراً من الجدّة والعمق بعنوان (الوعي الجمالي عند العرب قبل الاسلام ـ دار الأبجدية، دمشق 1989).

(2) ـ يتحدث السيوطي عن « المحسنات البديعية» في القرآن، فيراها ماثلة خصوصاً في «الاستعارة، والكناية والتعريض، والالتفات، والتورية، والاستخدام، واللف، والنشر، والطباق، والمقابلة، وغير ذلك... والمجاز بأنواعه، وأنواع الإيجاز والاطناب». (تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي ـ تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار الكتاب العربي ـ دمشق 1983، ص25).

(3) ـ انظر مع المقارنة: W.Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a. O.,S.9.

إليه بصيغة التوجه إليه طلباً للرحمة والتوبة الخ..،وكذلك على نحو يتحول الوسيط إلى مرسل(رسول).

ولعلنا نرى في ذلك حالة متحركة سمحت للنص القرآني أن يتموج في مستويات متعددة مفتوحة، منحته قوة تأثير كبير ومتنوع على متلقيه كما على مُرسله (قارئه)، وجعلته - من ثم - خزّاناً متأبّياً على النفاد؛ خصوصاً حين يأخذ حضوره طابعاً شعرياً غنائياً من نمط خاص[1].

والآن، إذا ما وضعنا ذلك كله في اعتبارنا وتناولناه في سياقاته التاريخية المشخصة، أدركنا عمق تأثيره في الوضعية السوسيوثقافية والسيكولوجية، الناشئة والفتية، واحتمالات ديمومته فيها. وقد ظل ذلك خصوصاً منه التأثير الشفهي للنص القرآني في المستمع إليه دون فهم ما يسمع - يفعل فعله في بنية المتلقي المسلم للكلام القرآني (والحديثي)، بالرغم من هيمنة الطريقة القرائية - لاحقاً - أو موازاتها للصيغة الشفهية الترتيلية. بل لعلنا نشير إلى أنه مع هذه الطريقة القرائية، التي ستهيمن على الموقف وتسود فيه يداً بيد مع تفرّد مصحف عثمان المكتوب، أُبرزت اتجاهات قادت إلى المحافظة على نوع من خصوصية الأسلوب الإنشادي القرآني، بما يقتضيه ذلك من علاقة خشوع وتسليم وتحفز وتضرّع روحي بين القارئ والمنصت. وينسحب الأمر نفسه على السنة المحمدية وامتداداتها، أي قرآتها، التي

---

(1) - يطرح جاك بيرك التساؤل التالي ويجيب عنه على نحو يتصل بما نحن، الآن، بصدده: «من يدري كيف كان الأداء القرآني في أصله؟ كان محمد (ص) حريصاً على تخصيصه. تقول أحد الأحاديث أن الله تعالى لم يسمح له سوى بالتغني بالنص... يقال أن عائشة كانت تتحسر على الإيقاع الأبطأ والأكثر شعرية الذي كان سائداً في شبابها... والتغني ليس الإنشاد، فهل كان المقصود إلقاءً ملحناً؟... قد نقول على طريقة رولان بارت انه انشودة جدولية... فالصوت والنفحة كانا دائماً يمتازان على الكتابة ومازال يمتاز بهما النص العظيم». (حينما كنت اعيد قراءة القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، ص15).

إن ذلك يشير إلى أن بيرك يميز بين «الإنشاد والتغني»؛ معلناً أن هذا الأخير هو الذي يجسد «الأداء القرآني» أو «الصيغة القرآنية».

وقد نرى نحن - في ضوء ذلك - أن «القرآن» ليس نمطاً من «التغنّي»، وإنما هو أقرب إلى أن يكون — في بعده الأولي - نمطاً من الإنشاد المضمّخ بوهج «جدائي - غنائي».

صيغ شطر منها جزئياً من إنشاد المولد النبوي، أو أدخل في نسيجه على نحو أو آخر.

وكما يتضح من الاتجاه العام للمسألة، فإن مقولة «تداخل العصور» تتوغل فيها كواحد من أركانها. فهذه المقولة، التي أثارها طه حسين ومرجليوث، ظلت مفتوحة غير مستنفذة، حتى الآن. وقد أثيرت في معرض البحث في «انتماء الشعر الجاهلي»، فأسهمت (أي المقولة) في إنتاج مزيد من التعقيد، بحيث رأى فيها بعض الباحثين أحد أركان التسويغ للتشكيك في «الانتماء الجاهلي - أي ما قبل الاسلامي» للشعر المذكور؛ نظراً إلى أن هذا «الشعر» قد ينتمي إلى اكثر من عصر واحد. ولعلنا نقول مع أحد الباحثين: إن «التداخل عينه بين العصور موجود في الشعر الشفوي عند جميع الشعوب، فباستطاعة الدارس أن يجده في إلياذة هوميروس وفي الأغاني الايرلندية والاناشيد الاسبانية وأغاني السلافيين الغربيين وغيرهم. إنه سمة من سمات الشعر الشفوي تشير إلى سهولة امتصاصه لكل جديد من دون أن يؤثر ذلك في بنيته القديمة. وهكذا فإن رجوع كثير من الشعراء الجاهليين إلى الله في أشعارهم وتضمينهم إياها القسم باسمه، كذلك وجود تعابير قرآنية في تلك الأشعار ليس دليلاً على خطأ نسبتها إلى العصرالجاهلي بل دليل على شفوية الشعر الجاهلي الذي امتص الأغراض الاسلامية تدريجياً من خلال عملية تنقيحه المستمرة الطويلة عبر الرواية الشفوية في العصر الاسلامي السابق لجمعه وتدوينه [1].

وإذا كان لنا أن نضيف إلى ذلك شيئاً فهو أن «تداخل العصور »إذ يتم، فإنه يتم من موقع جدلية الداخل والخارج ، التي بمقتضانا يظل «العصر المعيوش »هو الذي يُملي على «العصور» مايتلقفه منها وما يلفظ.

ومن ثم ، فإن حديثاً عن «تداخل للعصور»لا يغني عن التأكيد على «واحد» منها ، هو «المعيوش »، في لحظة تاريخية ما. ولعل ما عرضنا له، في صفحات سابقة

---

(1) ـ فؤاد المرعي : الوعي الجمالي عند العرب قبل الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 28 .

بخصوص الموقف الفوكوي من «التاريخ »، ذو علاقة بما نحن بصدده . فانطلاقاً من أن فوكو حدد «التاريخ» إما من موقع مفهوم «الإتصال» وإما من موقع مفهوم «الانفصال» (وقد حسم موقفه كما تبين سابقاً لصالح هذا الأخير)، فإنه فرّط بالاحتمال الآخر، القائم على جدلية الانفصال والاتصال.[1] فمع تبيّن موقع هذه الجدلية ، في حقل الدراسات التاريخية والتراثية، يمكن أن يتضح أن «تداخل العصور» هو الوجه الأول من المسألة . أما الوجه الآخر منها فيتمثل في «**تفاصل العصور**»، أي في الهويات المستقلة نسبياً لكل واحد من هذه الأخيرة والتي تعمل منها ما هي عليه .

من موقع ذلك ، قد نلاحظ أن القرآن ، الذي يجسد ـ في القراءات التي أُنتجت بالعلاقة معه ـ عميلة التداخل المعني بصيغ ملفته حقاً ، يظل ـ مع ذلك ـ يطرح السؤال التالي ، على نحو ضروري : لماذا برزت ، على نحو دون آخر ومنذ القرن السابع حتى الآن ، مشكلات بعينها وإجابات بعينها، ولماذا وجدت قراءات متعددة ومختلفة اختلاف تلك العصور ؟ وإذا عدنا إلى مسألة «البنية الشفوية الترتيلية » للقرآن، فإننا نلاحظ أنه هو ذاته، بما هو كلام إنشادي ترتيلي، يدعو إلى أن يُقرأ مرتّلاً، وأن يُنصَت إليه، كذلك، مرتلاً؛ إنما ـ في هذه الحال ـ بصيغة استبطانية، مشحونة بما قد يصعب ضبطه من عواطف الخشوع والتسليم **والاندغام** في عوالم وفضاءات تستحدثها نفس المنصت الخاشع والمتجه نحو الكون «العظيم والرهيب والجليل»، و«المفعم بالدلالات والألغاز والرموز»، التي «تقود كلها إلى الله»؛مع الإشارة إلى أن تلك العواطف نفسها لم تكن ـ لدى الأجيال المتعددة المتعاقبة من المؤمنين ـ لتجسد حالات متماثلة متواحدة ، وإنما أفصحت عن دلالات فيها من الفرادة والتمايز ما جعل منها لحظات متفاصلة ضمن كونها لحظات متواصلة . وقد كان من شأن العواطف المذكورة أن أنتجت قوة داخلية (جوّانية )،

---

[1] ـ انظر ثانية : ميشيل فوكو ـ حفريات المعرفة ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 10، 12 – 14 .

جعلت صاحبها واثقاً من أن الله «في جانب العبد مادام العبد في جانبه»، ومن أن الله «يستجيب لدعوة الداعي إذا دعاه ».

وبذلك، يظهر القرآن المرتَّل ، على النحو المذكور ، بمثابة كونه تثبيتاً للمواقع وتعميقاً لها. ومن هنا، كذلك ، كان الخطاب القرآني ، بالنسبة الى محمد ، في مقام الحدث الطامح إلى «تثبيت فؤاده»، وتدعيم توازنه وقواه : «كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا »[1] بل إنه (أي القرآن ) يحث على استحداث هذه العلاقة الحوارية الخشوعية ، أيضاً ، في الأحوال التي يجد المرء نفسه فيها مُدرجاً في دائرة «الإنصات»إليه ؛بحيث قد يصح القول بأن دائرة الإنصات هذه تسهم في توسيع الأفق القرآني وتعميقه بين الفريقين وبين مَنْ بينهما ، بقدر ماتتسع هي ذاتها : القارئ ، والمنصت ، والقرآن مجسّداً لكلمة الله :

«وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون[2] . وهذا يسمح بالنظر الى النص القرآني على أنه فعل حواري ذو حيوية خاصة ، استطاع من خلالها أن يثير مشاعر عميقة وحميمة في ذهن القارئ والمنصت والمتذكر .

ولعلنا نرى أن النص المذكور استند، في ذلك ، الى بنية لغوية هي نفسها ذات تركيب حواري[3] . وإذا كان الأمر كذلك ، فهل يصح التساؤل فيما إذا كنا ـ حالئذ ـ قد انخرطنا في وحدة وجودية من نمط ذاتي خاص تحيل الثلاثة واحداً والواحد ثلاثة ؟! ودون أن نجيب عن هذا التساؤل ، نحيل ، ثانية، إلى ما أتينا على ذكره في موضع آخر سابق وضمن مفهوم التناص؛ نعني بذلك مسألة الحوارية كوجه من أوجه هذا المفهوم. فإذا كان الافتراض قائماً بوجود مثل تلك «الوحدة الوجودية » في النص القرآني ، فإن من شأن ذلك أن يحثنا على النظر إلى هذه «الوحدة »بمثابتها تعبيراً خاصاً عن سيادة النسقية الحوارية فيه ، أي ـ بصيغة أكثر

---

(1) ـ القرآن ـ سورة الفرقان /32.

(2) ـ القرآن ـ سورة الأعراف / 204 .

(3) ـ انظر ، مع المقارنة: W.Beltz - Sehnsucht nach Dem Paradies, a . a . o., s. 9 .

تخصصاً ـ سيادة «التعددية الصوتية ». وقد يجعلنا ذلك نميل إلى القول بأن تلك النّسقية الحوارية ذات التعددية الصوتية أسهمت ـ بدرجة ملحوظة ـ في التحضير لولادة قراءات قرآنية (وحديثية) بصورة مطردة ، عملت على استحضار دلالات شديدة التنوع والكثرة ؛ مما يدعو إلى التفكر المحمق في الاطروحة التالية ، وهي أن «الوحدة القاعدية الحقيقية للّسان ـ الكلام (Sprache als Rede) ليست هي التحدث ـ الحوار الداخلي الوحيد والمعزول ، كما هو معروف ، ولكنها تفاعل تَحادُثَين على الأقل، أي الحوار».[1]

إن وضع تلك المسائل في الحسبان قد يُفضي إلى إبراز ما يمكن اعتباره «حوارية قرآنية»، عملت غالباً على نشرِ جُسورٍ بين الكلام القرآني ثم النص القرآني من طرف ، وبين قارئه والمنصت إليه والمحدَّث به أو عنه من طرف آخر . وكان ذلك بمثابة استقواء هذا القارئ الخ ... على محيطه المفعم بالصراعات والمشكلات والأزمات ، أو بمثابة دغدغة لعواطفه ولـ«سليقته السيكولوجية اللغوية» ومعها رهافته الذهنية وحضوره الصوتي المكثف[2] .

من هذا الموقع وبهذا الاتجاه، كان الاحتمال مفتوحاً لأن يصل قارئ القرآن والمنصت إليه إلى صيغة من صيغ السلفوية الماضوية المعزّزة فاختراق قنوطٍ لعلاقة مهشمة بين الواقع والفكر، مفسحاً ـ بذلك ـ الطريق أمام بروز حالة من الإضطراب المضخم للعلاقة بينه وبين الواقع، أو حالة تختلط فيها الأحداث والأزمنة والامكنة، فيغدو النص المرتَّل أو المنصت إليه أو المستعاد تصوّرياً في ذهن المؤمن وعواطفه بديلاً «مثالياً» عن الواقع، وتحل السكينة والطمأنينة والرّضا في كيان المؤمن. ويتضح ذلك أكثر، حين نضع يدنا على أن النص القرآني إذ يدعو قارئه أو

---

(1) ـ ميخائيل باختين : الماركسية وفلسفة اللغة ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 154 .

(2) ـ تمثيلاً على ذلك وتقريباً له ، من داخله ، يسوق السيوطي حادثة دالّة في سياق ( مقدمه لحاشيته على تفسير البيضاوي المسماة نواهد الأبكار وشواهد الأفكار ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 689 ـ 690): «مرّ أعرابي على قارئ يقرأ : (فاصدعْ بما تؤمر) فسجد، وقال: سجدت لفصاحة هذا الكلام».

المنصت إليه الخ... إلى استحضار حجاب يحول دون تدخل «الفعل الخارجي» في عالمه، فإن هذا الحجاب يكون في موقع المحفّز على انتزاع «دائرة الحوارية ـ التعددية الصوتية» مما يُعتقد أنه مفسدة لها، أي من «الواقع».

ولعل ذلك، مجتمعاً، يسمح بتثبيت الملاحظة التالية، وهي أن الدعوة إلى «تثبيت فؤاد محمد» واحتمال «استدرار الرحمة» لقارئ القرآن، يجعلان من تصور «الترتيل» القرآني أبعد ما يكون عن مفهوم «التأنق في تلاوته»، وربما أقرب إلى اعتباره دعوة إلى «فهم معنى ما يشتمل عليه القرآن»[1].

ولكن هذه الدعوة إلى «الفهم» **غالباً** ما كانت ـ بفعل آلية الإنصات والخشوع والتسليم والتواحد ـ تنقلب إلى حالة من الوجد والانسياح في فضاءات إيمانية تسليمية، تغيب فيها حوافز الفهم ومقوماته. ويمكن أن نلاحظ ذلك، خصوصاً، في أوساط «الإسلام الشعبي ـ غير القارئ وغير الكاتب». نضيف إلى ذلك أن «قراءة ـ ترتيل» القرآن قد نيطت بها عملية وظيفية ذات أهمية وخصوصية كبرى لدى «قارئه ـ مرتّله» المؤمن، وهي التحفيز على استحضار «**هُوية ذاتية**» خاصة به، والسعي الحثيث لتكريسها، بحيث تفضي إلى تمايز ماهوي قطعي بينه وبين «الآخرين» ممّن لا يقرؤونه ولا ينصتون إليه. (وقد لاحظنا، من قبل، أن عملية الاستحضار هذه تستدعي عملية أخرى هي استحضار حجاب قداسي بين دائرة الفعل التلاوي أو الإنصاتي ـ أي ما عرّفناه بدائرة الحوارية والتعددية الصوتية ـ من طرف، وبين الفعل الخارجي من طرف آخر)[2]. ويلاحظ أن النص القرآني يسهم ـ حتى في شكله التبويبي ـ في الحث على تكوين تلك «الهوية الذاتية» وعلى تبلورها[3].

---

(1) ـ جعفر دك الباب في تقديم لكتاب: الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة لمحمد شحرور، الطبعة الثانية، دمشق 1990، ص25.

(2) ـ «**وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً**». (القرآن ـ سورة الاسراء / 45).

(3) ـ من هنا، قد يغدو غير كافٍ أن نقول ما يلي مع جاك بيرك (حينما كنت أُعيد قراءة القرآن: م. المعطيات المقدمة سابقاً، ص10): «وعلى أية حال، لا تهدف عناوين السور سوى التحقق من هوية النص».

ولعلنا نرى أن ذلك أسهم في توسيع «الذاكرة الإيمانية الشعبية» وفي تعميقها، وكذلك منحها دلالات متنوعة أحدثت - بدورها - طبقات وتراكمات وترسبات غزيرة وكثيفة فيها. وهنا، نتبين احتمال تراجع الأهمية المباشرة **للنص المكتوب**، لصالح بنية ذهنية مفكّرة ومُحسّة وغير مكتوبة، هي «الإنصات الخَشوع»؛ مما عمل على انتشاره عمقاً وسطحاً في أوساط واسعة من الناس، وخصوصاً الشعبية منها المستمعة غير القارئة. وهذا ما أسهم في إدخاله (أي القرآن) في حقل الثقافة **غير العالِمة** (بالمعنى الأنتروبولوجي)، وذلك إلى حد واسع وعريض، بحيث قد يمكن القول بأنه - على ذلك الطريق - جرى تضبيع تراث هائل من أنماط الفهم العفوي للقرآن، ومن أنماط السلوك التي انطلق أصحابها منه[1].

ونحن وإن كنا نقول بذلك الذي أتينا عليه، فإنما نقول به بالرغم مما يمنحه البعض من أهمية لـ «رسْم المصحف العثماني». إذ بحسب ذلك، تبرز الهيكلية الخارجية للكلمة (أي بنيتها السطحية) بمثابتها أمراً ينسلّ في نسيجها الداخلي ويتغلغل (أي في بنيتها الداخلية)؛ مُسهماً - بذلك - في تكوين هذا النسيج ذاته. وهذا ما يُفضي إلى منح **الكلمة المكتوبة. برسم ما**، أهمية خاصة ومعنى «جوّانياً»، بحسب من يأخذ بهذا القول. ولقد انطلق أصحاب هذا الأخير من «أن للرسم العثماني - نسبة إلى مصحف عثمان - أسراراً، فزيادة الياء، مثلاً، في رسم كلمة (أييد) من قوله تعالى: (والسماء بنيناها بأييد) - يفسرها ماجاء

---

(1) - هناك حالة طريفة كل الطرافة، وتثير الاهتمام البالغ على صعيد مجموعة من المفاهيم، مثل «القراءة» و«الكتابة» و«التمثّل» و«السيكولوجية الدينية». أما المعْني بذلك فهو احتمال وجود «قارئ» يقرأ القرآن وحده، دون إمكانية القدرة على قراءة نص آخر. ولعل مرَدّ ذلك أن «القارئ» من هذا النمط بدأ، حيث بدأ بتعلم القراءة، بالقرآن. ومع الاستمرار الدؤوب في قراءته أولاً، واستقرار محمل العواطف الدينية (من الخشوع الى التضرع الخ..) أثناء ذلك ثانياً، وعدم الانخراط في حاجات قرائية أخرى ثالثاً، تأخذ أحرف القرآن المكتوبة - بطريقة تشكيلية باعثة على التحفز الإيماني والعاطفي الجمالي - تفعل فعلها الآسر في سيكولوجية القارئ المرتّل، بدأ بدءاً مع «نوع الورق» نفسه المستخدم في طباعة النص القرآني، ومع الزخرفات والمنمنمات المخترقة له. وقد كونتُ هذه الملاحظة عبْر وقائع عديدة، ولكن بصورة أولية عبْر «قارئ» من هذا النمط، عايشته شخصياً، وكونت حوله انطباعات حميمة؛ إنه والدتي الفقيدة.

في البرهان للزركشي: (إنما كتبت ـ بأييد ـ بيائين فرقاً بين (الأيد) الذي هو القوة، وبين الأيدي(جمع ) (يد). ولا شك أن القوة التي بنى الله بها السماء هي أحق بالثبوت في الوجود من الأيادي، فزيادت الياء لاختصاص اللفظة بمعنى اظهر)»[1] .

ويصل الأمر بأحمد بن حنبل إلى أنه حرّم مخالفة خط عثمان في أيّ من أحرفه ورسومه؛ بعكس مالك، الذي دعى إلى «تجريد القرآن وعدم خلطه بشيء»؛ فرفض ـ ومعه آخرون ـ الإقرار بوجود «أسرار» في زيادة الألف والياء الخ..، أو في هذه الكلمة أو تلك. ويخلص هذا الفريق الأخير إلى أن ما يقوله أولئك (المتشددون)، من هيمنة أو حضور الأسرار في رسم المصحف العثماني، ليس إلا ضرباً «من التكلف في التأويل»[2] .

بيد أننا إذا دققنا في المسألة، لاحظنا أن بروز أهمية الكتابة المرسومة، على نحو ما، للنص القرآني، كان قد ارتد ـ باعتبار معين ـ لصالح قراءته مرتّلاً، بحيث إن «الأسرار» الكامنة في الرسم المعني، بحسب اصحاب ذلك الرأي، أُتيح لها ويتاح الظهور قراءةً وترتيلاً، اكثر من ظهورها كتابةً. وقد نشير، من أجل تعزيز هذه الفكرة، إلى أن التراث الموسيقي العربي ما قبل الإسلامي لم يكن ـ أثناء ظهوره وعلى سذاجته في البدء ـ ذا شخصية «آلاتية»، بقدر ما كان ذا «نسيج صوتي»[3] ؛ مما جعله يتجه، على نحو خاص ومركّز، باتجاه الصوت والإيقاع والإنشاد والتنغيم والترتيل، وما يتصل به.

ولما كانت هذه المسألة ذات بعد ينسحب على الثقافة العربية عموماً،

---

(1) ـ عبد الفتاح اسماعيل شلبي: رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات ـ مكتبة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة 1960، ص115.

(2) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص119؛ وكذلك ص 116 ـ 117.

(3) ـ أنظر: ميرزا برويز مراد ـ الموسيقى والعرب، ضمن مجلة (الثقافة الباكستانية، آب وأيلول 1990، دمشق ص 27).

وعلى تبلورها في مراحل ما بعد الاسلام على نحو مخصص، دون أن ينحصر - من ثم - في الحقل القرآني الحديثي، فإن تخصيص بعض القول فيهما يضع يدنا على معقد هام منهما. إن ذلك يفصح عن نفسه فيما صاغه بعض المفكرين العرب الاسلاميين على صعيد الثقافة المكتوبة والثقافة الشفاهية. ويبرز من هؤلاء، تحديداً، **الجاحظ**، خصوصاً فيما كتبه ببعض «رسائله». ففي رسالته «ذم أخلاق الكتّاب»، يعلن قائلاً: «لو كانت الكتابة شريفة، والخط فضيلة، كان أحق الخلق بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان أولى الناس ببلوغ الغاية فيها ساداتهم، وذوو القدر والشرف فيهم، ولكن الله منع نبيه صلى الله عليه وسلم ذلك وجعل الخط فيه دنيّة، وصد العلم به عن النبوة»[1].

فبغض النظر عن أن ذلك الرأي يتعارض مع بعض معطيات «السيرة النبوية»، التي نواجه النبي بموجبها رجلاً يضع «الكتابة» وتعلّمها في مصاف واجبات المسلم، فإنه - أي الرأي المذكور - يعبر عن واحد من الاتجاهات الثقافية والاعتقادية في التاريخ العربي ما قبل الاسلامي والاسلامي. وهذا ينطلق، ضمناً، من أن الكتابة نمط من أنماط الإنحراف عن «السليقة اللغوية» العربية، وتعبير عن فسادها. بل إن الجاحظ يمنح رأيه المعني دلالة سوسيوثقافية، حيث يرى في الكتابة صنواً لتدني الإنتماء الاجتماعي والاثني: «إن سنخ الكتابة بُني على أنه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم»[2].

إن نظراً من هذا الطراز إلى «الكتابة» لعله يبرز في مراحل تاريخية تكون الهيمنة فيها الاعتقادية وربما كذلك السياسية لـ «**المقول المقدس**». ذلك أن هذا الأخير إذ يطرح نفسه بانتماء ورائي ما، فإن تحويله إلى كلمة «مكتوبة» يبدو بمثابة اختراق لقدسيته. فهو (أي المقول المقدس) حيث يُنطق به، يغدو صنواً للوجود

(1) - الجاحظ في رسائله: رسائل الجاحظ - الرسالة الثانية، ص 189 - 190.
(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 190.

المتحقق. ويمكن تتبع هذا النسق من المقول المقدس منذ بواكير الذهنية الميثولوجية في المشرق القديم وغيره[1]؛ كما نواجه ذلك، بوضوح، في القرآن حيث يتم «التكوين» بـ «الكلمة»: كنْ، فيكون!

هاهنا، في هذه المسألة الدقيقة، يتعين علينا أن نتوقف قليلاً. فـ «الإبداع الالهي»، أو ربما «الخلق الالهي» عن طريق «الكلمة»، «كلمته»، هو أمر قرآني يحدد محور العلاقة بين الله وكلمته. فمن أجل أن يظل «الله» محافظاً على علويته وتعاليه وإطلاقيته، فإن فعل الخلق الذي «يأمر» به في «كلمته»، يتم عبر «كلمته» هذه. وجدير بالتنويه، هاهنا، إلى أن «الكلمة» المعنية تجسد «الروح القدس» ومن ثم «المبدأ الكلي» الضابط للكون. وهذا، بدوره، يفضي إلى القول بأن الكلمة الإلهية وليس الله ذاته، هي التي تقوم بفعل الخلق[2]. إن تمييزاً ما بين الفاعل والفعل يفصح عن نفسه، هاهنا، ليؤدي - بدوره - إلى إبراز الكلمة خالقةً بوصفها كلمة الله ومخلوقةً بوصفها ناتج فعل الخلق.

علينا من هنا، إذاً، أن نتبين الدور الحاسم للكلمة المنطوقة، في الاعتبار القرآني، ومن ثم لـ «**سماع**» الكلمة القرآنية. وهذا ما يعزز فكرة الجاحظ المأتي عليها حول الكتابة. بيد أننا - من طرف آخر - نلاحظ أن مفهوم «**الكتاب**» ذو حضور عميق في النص القرآني؛ وذلك إلى الدرجة التي يمكن، بموجبه، أن نطلق على الاسلام تعبير «ديناً كتابياً»[3]. وهذا أمر يقرّ به القرآن نفسه. وفي هذه الحال،

---

(1) - انظر، في سبيل تتبع ذلك، كتابنا: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى - دار دمشق بدمشق 1982، ص182 - 217. وعدْ ثانية، إلى: جاك بيرك - حينما كنت أعيد قراءة القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص15؛ وذلك على صعيد القرآن تحديداً.

(2) - W .Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a.O.,S 13

(3) - انظر المرجع السابق - المعطيات المذكورة ذاتها، ص80. والباحث، هنا، الذي يرى في الاسلام ديناً كتابياً في المنطلق كما في النهاية، يعلن أن الأمر غير ذلك بالنسبة إلى اليهودية والمسيحية. فالأولى لم تستطع أن تتحول إلى «دين كتابي» إلا بعد عام 70 ميلادي، أي بعد انهزامها وتصدع «الهيكل». أما المسيحية فقد حققت ذلك بدءاً من القرن الرابع الميلادي، حيث تحولت إلى دين كنيسة عمل اصحابه على قوننته في خدمة الامبراطورية الرومانية.

يُفهم «الكتاب» بمثابة **نص منطوق** يتجسد في «الكتاب الأصلي» الذي هو «أم الكتاب»، وكذلك في منتهى هذا الأخير، أي في الكلام القرآني. ومعروف أن خلافاً عميقاً استعرّ بين المعتزلة والحنابلة حول ذلك.

يهمنا من ذلك أن «الكلمة المنطوقة» قرآنياً تدخلت في عواطف المنصتين إليها من أوساط شعبية كانت تتسع عمقاً وسطحاً، ناهيك عن أوساط النخب المثقفة والمتعاملين مع «الكلمة المكتوبة». ولما كان «المقول المقدس» قابلاً لأن يتجلى بأنساق ذهنية متعددة ومتنوعة، فقد أمكن ظهور الحكمة (وهي لحظة تاريخية من لحظات الفلسفة) ضمن هذا السياق من النظر.

فسقراط كان يرى، بنقل عن الأمير البشر بن فاتك «ان الحكمة طاهرة مقدسة، غير فاسدة ولادنسة، فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية، وننزهها عن الجلود الميتة.. (ومن ثم، فإن سقراط) أضر بمن بعده من مُحبّي الحكمة، لأنه كان من رأيه أن لا يستودع الحكمة الصحف والقراطيس، تنزيهاً لها عن ذلك»[1] .

على هذا النحو، كان حرياً أن يظهر القرآن في أعين الأتقياء، خصوصاً، كلاماً مقدساً، قدسياً؛ فهو «**كلام الله المنزل على قلب النبي**»، وليس « **نصّ** الله»[2] . وما الإتجاه إلى تنصيصه (كتابته)، الذي ظهر مبكراً في حياة الرسول نفسه، إلا تجسيد للرغبة في حفظه خوفاً من ضياع قسم أو آخر منه؛ مما قد يعني أنه لو لم يبرز هذا التخوف (وهو مشروع)، لظل القرآن كلاماً مستودعاً في الأذهان

---

(1) ـ ابن ابي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ـ الجزء الأول، ص69.

(2) ـ يرى نصر حامد ابو زيد أن «من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم... نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات الالهية ولأن الذات الالهية أزلية لا أول لها فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها.... ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة». (النص، السلطة، الحقيقة ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص68 ـ 69). ها هنا، إذاً، ينفي الكاتب أن يكون القرآن أزلياً، اي أن يكون نصاً أو كلاماً إلهياً، مما يخرجه من الدائرة الإلهية، مُفضياً إلى وضع مسألة الكلام والنص في مستوى آخر من النظر.

يُتناقل شفاهياً. وهذا ما يُظهر التوتر المستديم، الذي يعيشه المؤمن بين الشفاهي والكتابي، ذلك التوتر الذي يُحسم غالباً لصالح الشفاهي، خصوصاً في أوساط الإسلام الشعبي.

أما **الناتج الثاني** فقد تجسد في الثغرات الكبرى والصغرى، التي ألمت بمتون القرآن والحديث، حين بدئ - في فترات مختلفة - بجمعها نصاً مكتوباً. وقد يتضح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع «القُرّاء والمحدّثين والحفظة»، الذين سقطوا في المعارك الأولى بين المسلمين وخصومهم، وخصوصاً في تلك التي دارت ضد «المرتدّين»، بعد موت محمد. ومن الأهمية الخاصة بمكان ملاحظة أن عملية جمع القرآن (والحديث بوتيرة اكبر لأن البدء بجمعه تأخر كثيراً لأسباب متعددة منها نهيُ محمد نفسه عن ذلك حرصاً على نقاء القرآن) تعرّضت، بحسب بعض الكتابات الإسلامية ومنذ بدئها تقريباً، لاختراقات متْنية لعلها لم تكن عارضة ولا طفيفة. وفي سبيل إيضاح ما نحن بصدده، نشير إلى بعض الوقائع الوثيقية المتعلقة بذلك. لأننا، في موضع لاحق، ستفصّل في ذلك بعض التفصيل، ووفق سياق آخر لاحق.

لقد برزت أهم الاختراقات القرآنية المتْنية، كما أشرنا من قبل وبحسب عدد من المراجع أو المصادر، في بدايات الموقف. فإلى جانب النص الجزئي الأولي الذي جمعه زيد بن ثابت، وُجدت أربعة نصوص جزئية أولية أخرى، كانت لعبد الله بن مسعود وأبي موسى الاشعري ومقداد بن عمرو وأُبيّ بن كعب. «ولم تكن هذه القراءات متماثلة، وأدت الفوارق بينها الى اختلافات بين المسلمين..»[1].

بل إن الأمر يزداد وضوحاً ورسوخاً، حين يتعلق، مثلاً، بنقصان القرآن وبالزيادة فيه، وبالتبديل في ألفاظه وعباراته. فكما يرى البعض، بإمكان الباحث ملاحظة أن «أحاديث نقصان القرآن الكريم في كتب أهل السنة كثيرة في العدد،

---

(1) - دومينيك سورديل : الاسلام - ترجمة خليل الجر، سلسلة (ماذا أعرف -18)، دون ذكر لمكان النشر وتاريخه، ص40. ويتابع الباحث، محددا على الصفحة ذاتها: « فاعتمدت إحدى القراءات في دمشق والثانية في الكوفة والثالثة في البصرة والرابعة في حمص».

صحيحة في الإسناد، واضحة في الدلالة... وذلك لأنها مخرجة في الكتب الستة المعروفة بـ (الصحاح) عندهم، والتي ذهب جمهورهم إلى أن جميع ما اخرج فيها مقطوع بصدوره عن النبي..، لا سيما كتابي البخاري ومسلم»[1]. ذلك أن القول بنقصان القرآن مضاف إلى جماعة كبيرة من صحابة رسول الله... وعلى رأسهم: عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمر، عبد الرحمن بن عوف، أبي بن كعب، عبد الله بن مسعود، زيد بن ثابت..، عائشة بنت أبي بكر، حفصة بنت عمر»[2]. إضافة إلى ذلك، «اشتهر عن عبد الله بن مسعود وأتباعه من زيادة المعوذتين.. ومن التغيير والتبديل ما رووه عن ابن مسعود...»[3].

وقد كان ذلك بمثابة إقرار «واقعي موضوعي» بتعددية القراءات **الأصلية** للنص (المتن) **الاصلي**، وكذلك بمثابة إشعال فتيل عملية اختراق النص المعْني، في بنيته الوثيقة الأساسية، أي في هيكليته اللفظية. وليس مهماً، في هذا السياق كما هو واضح، أن تكون عملية الاختراق هذه قد أتى ذكرها من قلة أو من كثرة من «القراء الفقهاء»[4]. مهم وحاسم، هنا، أنه وجدت منافذ، لعلها غير ضيقة، لهذه العملية على أيدي أناس يعلنون انتماءهم للإسلام، بل يقفون في طليعته. وقد أفضت تلك المنافذ - يداً بيد مع الاختراقات الدلالية التأويلية والاجتهادية المتعاظمة باطراد - إلى بروز الكلام القرآني المنصَّص، بصفة كونه بنية مفتوحة.

إن الناتجين المذكورين جعلا من مسألة التمايز بين «الأصل»، ممثلاً بالقرآن والحديث، و«الفرع»، ممثلاً بالفكر الاسلامي اللاحق، معضلة تظهر بصيغة التمييز

---

(1) - علي الميلاني: التحقيق في نفي التحريف (4) - مجلة (تراثنا) العدد الأول (10) سنة 3 محرم 1408 هـ، ص 78. يضاف إلى هذين الفقيهين المصنفين آخرون، قد يكون مالك بن انس في «الموطأ - ج2، 7» على راسهم.

(2) - علي الميلاني: التحقيق في نفي التحريف (5) مجلة (تراثنا) العدد2، سنة3 ربيع الثاني 1408 هـ، ص95.

(3) - علي الميلاني: التحقيق في نفي التحريف (4) - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 80--81.

(4) - يعلق محمد جواد مغنية على هذه الفكرة، مقللاً من أهمية ما يدعوه «القلة الشاذة»: «ونقل السيد الأمين والشيخ البلاغي أن القائلين بالنقصان هم من شذاذ السنة والشيعة». (ضمن: هنري ماسيه - الإسلام، المعطيات المذكورة سابقاً، ص 236).

بين «ذهنية مفكِّرة معْيوشة» و«ذهنية عالِمة متأمِّلة»؛ وذلك على نحو تبدو فيه هذه الأخيرة (وهي التي تعلن عن نفسها بأنها تنظر في ضوء تلك ومن موقعها) بتراءٍ بالقياس إليها. فهي اقتطعت منها الوجه المكتوب نصّاً، وعممته في أوساط نخب فقهية مثقفة؛ محدثةً - بذلك - شرخاً بين هذه وبين أوساط واسعة من الفئات الشعبية المؤمنة، التي ظلت - بقدر كبير - تعيش وفق الذهنية الأولى، ببساطة المتلقي المؤمن: بخشوع، وتسليم لكلام متلوّ (مرتّل - مُنشَد)[1].

ولعلنا نكتشف أهم ما نراه في حقل العلاقة العمودية بين «النص الإسلامي الأول - الأصل» و«الفكر الإسلامي - الفرع» بالإشارة إلى أن حديثاً عن «أصل» و«فرع»، ههنا من موقع التطور المعرفي القائم على فكرة **التفاصل** التاريخي وغيرها، أمر غير مسوغ. ذلك **لأن** كل فكر إذ ينشأ استجابةً لوضعية اجتماعية مشخصة ويمثل هذه الوضعية، **فإنه** يعتبر **ظاهرة أصلية**، تمتلك مشروعيتها في انتمائها الماهوي إلى الوضعية المذكورة. في هذه الحال، تنتفي التماثلات من أي نمط بين ظاهرات ما من عصور مختلفة، إلا إذا قُصدت منها الحركات الشكلية الخارجية لواجبات دينية طقوسية، كالصلاة مثلاً.

ومن هنا، لا يصح مثل القول التالي إلا إذا نُظر إليه في ضوء ذلك القصد: «فالمسلم من قبل، والآن، ومن بعد، يصلي كما صلى النبي والسلف، ويصوم كما صام النبي (ص)، ويحج كما حج النبي»[2].

إن وجه القصور في هذه التماثلات يكمن في إغفال البنية الدلالية الخفية للظاهرات المعنية هنا،أي في إغفال **أصليتها**، التي تقوم على أنها (أي الظاهرات) إذ

---

[1] - من هذا الموقع، يصح أن نورد ما أشار إليه محمد أركون، ولكنْ بعد النظر إليه مدقَّقاً في ضوء جدليات الدال والمدلول، والداخل والخارج، والتواصل والتفاصل: «الفعل الاسلامي كان قد اغتصب معنى ونتائج الفعل القرآني وذلك عن طرق الترقية التعسفية - أو بالأحرى الترقية الايديولوجية - لما هو واقعي إلى مرتبة ما هو متعال، وما هو تاريخي إلى مرتبة الفوق تاريخي الخ...»، (ضمن: هاشم صالح - جولة في فكر محمد أركون، مجلة - المعرفة - عدد 216، دمشق : شباط 1980، ص82).

[2] - محمد شحرور: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص73.

تتم، فإنها تتم مخترقةً من قبل مالا يحصى من الإيحاآت والدلالات والتصورات المتولدة عن عصر المسلم المصلّي والصائم والحاج، والفاعلة في نمطية تفكيره وسلوكه، بالاعتبار الأنتروبولوجي. وقد انتبه إلى ذلك الباحث صاحب الشاهد السابق نفسه (محمد شحرور)، موقِعاً نفسه ربما في تناقض مع قوله السابق، حيث كتب:

«والتقليد مستحيل... فمهما حاولنا الرجوع إلى القرن السابع لا يمكننا أن نفهمه كما فهمه أهله الذين عاشوه فعلاً، لأننا نرجع إليه من خلال نص تاريخي»[1].

**ومع ذلك** وإضافة إليه، نلاحظ أن النظر إلى تلك الحركات، **المتصلة** بطقوس دينية كتلك المشار إليها (صلاة وصيام وحج)، لم يعدم وجود وجهات نظر وآراء مختلفة في أوساط الفقهاء والإسلاميين على نحو العموم[2].

أما **المحور الآخر، الأفقي**، فيحدد إواليات تكوّن الفكر الاسلامي من موقعين اثنين، هما الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتعاقبة والمتداخلة، وكذلك المتطابقة معها، جدلياً، صيغ هذا الفكر، أولاً؛ وخطوط التواصل التراثي ما بين هذه الأخيرة وبين النص الاسلامي «الأصلي»، من موقع الوضعيات المذكورة إياها معرفياً وأيديولوجياً، ثانياً. ولا بد من التنويه، ههنا، بأن ذلك القول من شأنه الإقرار بأن الفكر الاسلامي هو ـ **بالدرجة الأولى ومن حيث الاساس** ـ وليد مهاده الاجتماعي، ممثَّلاً ومشخَّصاً ــ على نحو قد يبلغ حداً واسعاً من التنوع ـ بتلك الوضعيات؛ وبأنه من طرف آخر ــ حصيلة نقاط التواصل والتماس بينه وبين «النص الأصلي». ولكنه ــ أي الفكر الاسلامي ـ هو، **أيضاً في هذه الحال**، أسير تلك الوضعيات؛ دون أن يكون من دواعي

---

(1) ـ محمد شحرور: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص34.

(2) ـ أنظر حول ذلك، مثلا، الموطّأ لمالك بن أنس ـ كتاب الصلاة، الجزء الأول المعطيات المقدمة سابقاً، ص 65 ــ 82؛ وكذلك: أحكام القرآن للنيسابوري، كتب مقدمته محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وكتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت 1935، ص61-71.

هذه الحال التفريطُ باستقلالية نسبية يحوز عليها حيال تلك الأخيرة. وهذا يفصح عن نفسه بصيغةِ جدلية الداخل والخارج، التي تظل بمقتضاها عملية التواصل والتماس تلك بين اللاحق (الفكر الاسلامي) والسابق (النص الأصلي) مشروطة، على نحو من الأنحاء، بالأدوات المعرفية والاتجاهات والآفاق الايديولوجية للوضعيات الاجتماعية المشخصة الكامنة وراء ذلك الفكر الاسلامي والمخترِقة لنسجه، بدرجة أو بأخرى. وحيث تتم العملية المذكورة، **من موقع هذه الوضعيات باتجاه الفكر الاسلامي ومن موقع هذا باتجاه النص الإسلامي «الأصلي»**، فإن هذا الأخير يمارس – من موقعه وعبْر ما يمكن تحديده **بالحوارية بين نص مهيمن ونص غير مهيمن** – دوراً في تبنْين الفكر الاسلامي إياه؛ هذا مع الإشارة إلى أن النص الأصلي – القرآن تحديداً – يمثل مستويات متعددة من «الأصول». فبحسب ابن حزم، تشكل كل صيغة من صيغ القرآن «أصلاً» على حدة وبذاته. ومن ثم، فمجموع هذه الأصول – الصيغ تلتئم في إطار واحد موحد، هو كونها «أصلاً» مؤسِّساً لـ «الكل»[1]. وهذا من شأنه أن يعزز ما أطلقنا عليه – قبل حين – الحوارية بين نص مهيمن ونص غير مهيمن[2].

ويظل هذا وذاك مشروطاً بالآفاق والاحتمالات الخاضعة للتغير، والتي تنطوي

---

(1) – انظر مع المقارنة : جاك بيرك – حينما كنت أُعيد قراءة القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 25.

(2) – يتيح النظر إلى المسألة، في هذا الضوء، ممارسة بعض التدقيق في الفكرة الهامة،التي يطرحها محمد أركون ، في معرض تحديد العلاقة بين القرآن (الواقعة القرآنية) والفكر الاسلامي (الواقعة الاسلامية). فهو يعلن أنه في الاسلام «يتم الانتقال من الواقعة القرآنية إلى الواقعة الاسلامية، وتحول اللغة الأسطورية أو الرمزية إلى لغة متمركزة على اللوجوس Logo centrique أو إلى شريعة، والرغبة Desir إلى المؤسسة أو النظام». (محمد اركون: كيف الكلام عن الاسلام اليوم – المعطيات المقدمة سابقاً، ص105).

أما وجه التدقيق فيكمن في أن أركون يساوي – في الشاهد المذكور – بين أنساق قد لا يصح التساوي (التماثل) بينها. فهو يتحدث عن «اللغة الاسطورية أو الرمزية» وعن «لغة متمركزة على اللوجوس أو شريعة». إضافة إلى ذلك، نلاحظ في الشاهد إياه إتجاهاً لأطْلَقة علاقة التفاصل بين النص القرآني والفكر الاسلامي؛ ومن ثم للتطويح باحتمالات التواصل التراثي بينهما، تلك الاحتمالات التي تبرز – على سبيل المثال – في صيغة التشريع القرآني المتحدر من المرحلة المدنية والآخر المتكون مع الفكر الاسلامي، وكذلك في صياغة أن اللوجوس (العقل) ليس حصيلة مفاجئة للفكر الديني وإنما هو – كذلك – إرثٌ له حضوره ، بدرجة أو بأخرى، أيضاً في الواقعة القرآنية (القرآن).

عليها الأدوات المعرفية والاتجاهات الإيديولوجية، المنطلقة من الوضعيات الاجتماعية المشخصة في مراحل تاريخية محددة، والمتبلورة بمثابتها تفاصلاً (هنا، قطيعة) معرفياً وايديولوجياً نسْبياً مع ما سبقها من وضعيات أخرى. وهنا وعلى هذا المستوى الأفقي، يمكن التحدث عن أصل وفرع، يكون النص القرآني، بمقتضاه، أصلاً والفكر الإسلامي فرعاً. ومن ثم، فإن الإقرار بوجود علاقة تأثير وتأثر فيما بين هذين الفريقين، وليس بوجود علاقة تماثل، يغدو مسوغاً؛ مع الإضافة الحاسمة بأن عملية تأثر «الفرع» بـ «الأصل» وتأثير هذا بذاك تظل، **هي نفسها وعلى هذا المستوى،** مضبوطة ومشروطة بالوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تحيط بالفرع (الفكر الاسلامي) وتخترقه عمقاً وسطحاً، بالاعتبارين المعرفي والايديولوجي.

واستكمالاً للفكرة المركزية الآنفة، يمكن القول بأن التساؤلات والمطارحات ومحاولات التأثر، التي طرحها «الفكر الاسلامي» على القرآن والسنة، كانت، هي نفسها، قد انطلقت من احتياجات البشر القابعين وراءها؛ مما يضع اليد على أن تحقيق آلية العلاقة، التي أُنجزت بين الفريقين، كانت قد تحققت (وما زالت تتحقق) عبر وسيط يستحيل تجاوزه. فهذا الأخير هوالذي تقاطع الفريقان المذكوران فيه، مجسِّديْن - بذلك - عملية تناصٍّ بينهما. وقد حدثت (وتحدث) هذه الأخيرة على نحو لم يكن للقرآن والسنة أن يظهرا، بموجبه، من حيث هما نسقان ذهنيان ذوا انتماء تاريخي محدد (القرن السابع)، وإنما **من حيث ذلك** الوسيط المتمثل بالوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة. ولعلنا نستنبط من ذلك معطيات ذات دلالة رئيسة، على صعيد ما نحن بصدد التدليل عليه، حين نلاحظ أن الوهم الكبير، الذي يسم السلفوية الاسلامية اللاحقة على المرحلة النبوية المحمدية (وهي نفسها - اي السلفوية - إحدى صيغ الفكر الاسلامي) والذي يتمثل في الاعتقاد بإمكانية اقامة علاقة مباشرة بين أفكارنا المعاصرة وبين القرآن والحديث النبوي، ينقشع، حين نخطو الخطوة الضرورية في هذا الاتجاه. أما هذه الخطوة فتتمثل في وضع أيدينا على كيفيات ولادة المقولات والتصورات والمفاهيم، وتبلورها وتطورها، أي على

الاتجاهات الأولية التي تحكم العلاقة بين الفكر البشري والواقع المجتمعي، في مرحلة تاريخية معينة.

وإذا كنا قد تحدثنا، سابقاً، على « أصل» و«فرع» - في سياق الحديث عن العلاقة بين النص القرآني الحديثي والفكر الاسلامي - فإنه غدا ، الآن، محتملاً أن نرى المسألة على نحو اكثر رحابة وعمقاً وشمولاً. فبحسب ذلك، يظهر النص المذكور بوصفه «أصلاً» مقابل الفكر الاسلامي «الفرع»، **بمعنيين اثنين**. يتمثل **الأول** منهما في أن القرآن أتى استجابةً لعصره، واحتجاجاً عليه، وتحفيزاً له، وتجاوزاً. ومن ثم، فإن «أصليته» - هنا - تستمد مسوغاتها المعرفية والايديولوجية من ارتباطه البنيوي والوظيفي بعصره. أما المعنى **الثاني** فيقوم على أن الفكر الاسلامي وإنْ استمد مسوغاته المعرفية والايديولوجية، عموماً، من ارتباطه البنيوي والوظيفي بعصره، إلا أن هذه المسوغات لها من المصادر التاريخية ما يجعل دائرتها اكثر اتساعاً وشمولاً. ومن ثم، فالقرآن (والسنة) يبرزان، هنا، بوصفهما أحد مصادر هذا الفكر الإسلامي، أو المصدر الأكبر له. **وبهذا الاعتبار**، نرى في القرآن (والحديث) - **بمثابتهما** نصاً فكرياً (دينياً) **اسلامياً** - أصلاً لـ «الفكر الاسلامي» المعني.

وإذا كان، فيما أتينا عليه، تحديد أولي للفكر الإسلامي من حيث هو «أصل» في ضوء انتمائه لعصره، و«فرع» من موقع اقترانه العقيدي التاريخي والتراثي بالقرآن، فإننا نواجه جدلية **التواصل التراثي والتفاصل التاريخي** بمثابتهما جدلية التواصل تفاصلاً والتفاصل تواصلاً[1]. إذ في ضوء هذه الجدلية، **تتوارى صيغةُ «تابعيّة»** الفكر الإسلامي للنص القرآني الحديثي بمثابتها أُسَّ العلاقة ما بينهما، لتبقى بوصفها وجهاً واحداً من أوجه متعددة ومحتملة للعلاقة المذكورة. وبالمقابل ،

(1) - تنطلق ، في هذه المسألة ، من التصور الذي قدمناه في كتابنا (من التراث الى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي) حول مفهومي «التاريخ والتراث»، حيث نعرّف الأول بأنه الماضي منصرماً ومتوقفاً عند تخوم الحاضر، والثاني بأنه الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه أو منفعلاً، على نحو أو آخر.

إذا نظرنا إلى النص المعني على أنه أصل بمقتضى علاقته «الأصلية» البنيوية والوظيفية بـ «عصره»، فإنه - بمقتضى ما سبقه وما نجم عن ذلك من تأثر بهذا الذي سبقه - يفصح عن نفسه بمثابته «فرعاً». اما التدليل على ذلك، فيأخذ **منحيين** (منطلقين) اثنين، واحداً علمياً سوسيولوجياً وآخر قرآنياً.

يظهر **التدليل العلمي السوسيولوجي** فيما أتينا عليه، في سياقات أخرى، وهو اعتباراتُ عمليةِ التأثر القائمة بين نصين أو بنيتين ذهنيتين (ثقافيتين بالمعنى الأنتروبولوجي). فبحسب ذلك، يبرز القرآن والحديث (قولاً ونصاً) بمثابتهما **فرعاً بالقياس** إلى أصلٍ أو أصول لهما، يمتحان منها ما يمتحان على سبيل التأثر بها. وهنا، يُنظر إلى المنظومات الدينية، والثقافية بعامة، السابقة على ذينك النسقين سبقاً زمانياً تاريخياً أوالمعاصرة لهما أو كلتيهما معاً، من حيث هي مصدر مجموعة كبيرة أو ضئيلة من الآراء والتصورات والطقوس، التي استمرت في الاسلام، على نحو أو آخر، مثل القسامة، والصلاة، والصوم، والحج، والختان، والوضوء (النظافة)، وتقديم الأضاحي، والشورى الخ.[1]

ويلاحظ أن الكلام على تأثر النص القرآني الحديثي بما سبقه من نصوص وغيرها، يغدو قابلاً للتأسيس المعرفي (الابيستيمولوجي)، حين يُفهم هذا التأثر من موقع جدلية النص والواقع. إذ بمقتضى هذه الأخيرة، يمارس أي نص على نص آخر تأثيراً ما وفق الآليات الخاصة، التي تحكم علاقة هذا الأخير مع واقعه (وضعيته الاجتماعية المشخصة). وبتعبير آخر اكثر تكثيفاً، يمكن القول بأن النظر إلى نص ما على أنه أصل، ينطلق - بواحد من الاعتبارات الكبرى للمسألة - من الحالة التي يظهر فيها مؤثراً، في حين أن النظر إليه على أنه فرع، ينطلق من الحالة التي يظهر فيها متأثراً.

أما النظر إلى النص القرآني، **قرآنياً**، على أنه «فرع»: فيفصح عن نفسه من

---

(1) - انظر: الموطأ لمالك بن أنس - الجزء السابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 547 - 552. وانظر، كذلك كتابنا: مقدمات اولية في الاسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 45 ، 61، 226 - 229.

موقع إقرار هذا النص بأنه أتى «متمّماً» لما سبقه من نصوص دينية وأفكار اصلاحية أخلاقية وسياسية واجتماعية وغيرها، تحدرت من مراحل سابقة عليه أو ربما معاصرة له. فبالإضافة إلى «الكتب المقدسة» وغيرها المماثلة، خصوصاً، بالتوراة والأناجيل - حتى من موقع قول القرآن بأنها زُوِّرت - كان هنالك الكثير مما قدمته «أخلاق الجاهلية» ما كان جديراً بأن يُتبنى ويحافظ عليه. وقد عبر النبي محمد عن ذلك قائلاً بوضوح، في مخاطبته أبا بكر: «يا أبا بكر أية أخلاق في الجاهلية ما أشرفها بها يدفع الله بأس بعضهم عن بعض»[1].

إن إقرار النص القرآني الحديثي بتصور لاهوتي حول «تطور الأفكار الدينية»، يقدم تحديداً أولياً لـ «فرعية» هذا النص (وسنلاحظ أهمية ذلك على صعيد البحث في كون النص المعني أتى منجماً). ولعل اعتباراً قرآنياً آخر لـ «فرعية» النص القرآني الحديث يبرز بصيغة القول بـ «القراءات السبع». فبحسب ذلك، يمكن تلاوة هذا النص بواحدة من تلك القراءات، التي تعبر عن التعددية اللهجية اللغوية في حقل القبائل العربية، آنئذ، والتي كانت - من ثم - قائمة قبل مجيء القرآن. بل ربما أمكن القول بأنه بمجرد أن يكون النص القرآني الحديثي قد قيل وسُجل بلغة عربية لها حضورها التاريخي القديم السابق عليه، فإن الحديث عن «أصل مطلق»، يغدو - قرآنياً حديثياً - مفارقة منطقية وتاريخية. وعلى العكس من ذلك، فإن حدّاً ما من حدود «الفرعية»، يصبح التأكيد عليه في النص المذكور حيال اللغة العربية ولهجاتها، امراً لامندوحة عنه.

ولعله مسوغ، في هذا السياق، أن يُشار، مرة أخرى، إلى أن حديثنا عن النص المذكور - في هذا المبحث - يجد مبتداه مع عملية التموضع والتشخص البشريين، التي لابد وأن تُلم به في حال تحوله إلى حقل التأثير في حياة من يأخذ به، أو في حال **تحوله من الحقل البنيوي إلى الحقل القرائي الوظيفي**؛ مع العلم بأن خطوط التقاطع والتلاقي بين هذين الحقلين كانت تظهر، في حالات كثيرة، على أيدي المفسرين والمؤولين

---

(1) - السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 101.

والمجتهدين والسياسيين، وغيرهم. وقد نصوغ ذلك بالقول بأنه حيث ينتفي الكلام على بنية «نصية مطلقة» أثناء **كونها متموضعة ومشخصة** بشرياً اجتماعياً، فإن الكلام الآخر - بالمقابل - ينتفي على كون هذه البنية «أصلاً بإطلاق».

## ـ 4 ـ

# النص الإسلامي أصلاً وفرعاً ينبسط في خمسة مستويات

لعلنا نستنبط مما أتينا عليه، حتى الآن، الفكرة المحورية والناظمة التالية، التي يقف الفكر السلفوي (الأصولوي) عاجزاً أمامها، وربما كذلك حائراً دهشاً وقلقاً:

إن **الفكر الإسلامي يقوم على علاقة مع الوضعيات الاجتماعية** المشخصة، المنتجة له والمخترقة لعملية تكوّنه ولاتجاهاته وآفاقه ومصائره، **قبل أن يكون قائماً** على علاقة مع النص الإسلامي الأصلي ـ القرآن والحديث (والسنة عموماً). بل إن هذه العلاقة الأخيرة **هي ذاتها** تفصح عن نفسها عبر تلك. (وهذا الأمر سيظهر، كما نلاحظ، على غاية من الأهمية، حالما ندقق في التصورات الذاتية التي تنسجها التيارات السلفوية ـ الأصولوية الإسلامية حول نفسها). وسوف يتسنى لنا أن نحيط بالمسألة على نحو أكثر تشخصاً وضبطاً، حين نضع في اعتبارنا أنه على أساس تلك الفكرة المحورية والناظمة، نتمكن من تبيّن أن الفكر الإسلامي ـ بما هو فكر متواصل مع النص الأصلي ومتفاصل ـ توضّع بأشكال وصيغ متعددة، ومطردة في التنوع والتباين والتناقض؛ وذلك بالرغم بل ربما بفضل الإعلان العمومي المشترك لهذه الأشكال والصيغ عن انتمائها لنص **واحد**، هو النص الإسلامي الأول (القرآني الحديثي).

ومن خلال ملامسة أولية عامة للمسألة تاريخياً وتراثياً ومنطقياً، قد يكون أقرب إلى الدقة أن نشير إلى أن عملية التوضّع تلك، التي استهدفت النص الإسلامي الفرعي في تواصله مع النص الإسلامي الأصلي واستهدفت ـ كذلك ـ هذا الأخير في تماسه التراثي مع ذاك، انبسطت في خمسة مستويات أساسية

وكبرى، من ضمن مستويات أخرى عديدة محتملة؛ نعني بذلك المستوى الشعبي أولاً، والمستوى الرسمي (السلطوي) ثانياً، والمستوى النظري ثالثاً، والمستوى الفردي رابعاً، والمستوى الإتني خامساً. وإذا كنا ننطلق من هذه المستويات الخمسة، تحديداً، فإننا لانرى أن الموقف يُستنفد بها، وإن كان يجد فيها لحظات هامة وحاسمة للتعبير عنه.

إن **المستوى الشعبي للإسلام**، أو بتعبير واحد محتمل «**الإسلام الشعبي**»، هو الحقل الأكثر اتساعاً وفاعلية وتنوعاً، في الحياة الدينية الإسلامية، وكذلك الأكثر حضوراً في الحقول الأخرى الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية والأخلاقية إلخ.. وهو، إلى ذلك، يمتلك خصوصية فائقة الطرافة والدلالة. إنه العمق والسطح في الحضور الإسلامي المشخّص. فهو يكتسب هويته عبر خطوط وإحداثيات وفضاءات وأقنية كثيرة ومتداخلة، وربما أيضاً متناقضة، ولكنْ متوالفة متواشجة في سياق اندراجها العمومي تحت ذلك التعبير. فعبر كل أو معظم المخزون الشعبي، من التقاليد والعادات وأنماط السلوك العملي والعقائد والطقوس والتوجهات الإيديولوجية والسيكولوجية المعلنة (المحلّلة) والخفية (المحرّمة)، ذات المصادر القريبة والبعيدة والمتعددة الأنساق الإتنية وغيرها، يفصح الإسلام عن نفسه ويعلن عن حضوره، بحيث يكتسب صيغاً وتجليات واحتمالات وآفاق قد لايجمعها مع «الإسلام الأول ـ المحمدي» شيء مباشر، سوى هذا التعبير العمومي. إذ إن هذا الإسلام كان عليه أن يخضع لعملية تبنيُن جديدة، خضعت ـ هي بدورها ـ للاحتياجات البنيوية والوظيفية المتصلة بالوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انطلق منها الجمهور المسلم، بتقاليده وعاداته وأنماط سلوكه وطقوسه وتوجهاته الإيديولوجية والسيكولوجية المذكورة؛ مما جعل منه (أي الإسلام المعني)، وخصوصاً بعد أن مرّ على أيدي المقعّدين من الفقهاء والأئمة والمجتهدين إلخ..، مقولة تتبخر على أيدي ذلك الجمهور المسلم، لتتكثف

وتتوضع وفق تلك الوضعيات ومن مواقعها، بالاعتبارين البنيوي والوظيفي[1].

ويبدو أن علم الانتروبولوجيا (الإناسة) ـ بمختلف أنساقه المعرفية ـ هو المخول، ربما أكثر من غيره من العلوم، باستقصاء هذه العملية المركبة والمعقدة، وبتقديم نتائج، قد تكون ثمينة جداً، إلى علماء الإسلاميات وباحثيها، خصوصاً وأن الوجه الثقافي، بحسب هذا العلم (الانتروبولوجي)، كان له أهمية خصوصية في سياق عملية «التبخر والتكاثف» تلك، بحيث إنه تدخّل في «البنية العميقة» للإسلام، ومنحها دلالات ومعان وتضمينات جديدة، استجابت لواقع الحال الجديد. ومن الملفت، حقاً، أن عملية «التبخر والتكاثف» المذكورة تظهر بصيغة اندماج «العقيدي» في «الإتني» وتجليه، من ثم، في صيغة الإتني نفسه. وهذا يضع الباحثين أمام مهمات صعبة، تتمثل في تقصي التصورات الإسلامية من موقع التمييز بين حقول متعددة، منها الحقل العقيدي والآخر الإتني[2]. فإذا كانت هذه التصورات قد اكتسبت طابعاً خاصاً في الحقل العربي، الذي استنبتها، فإنها وجدت نفسها تحقق طابعاً خاصاً آخر، حين انتشرت في حقول إتنية أخرى، وذلك إلى الدرجة التي قد نجد أنفسنا، بمقتضاها، أمام نسق ديني

---

(1) ـ من الملاحظ، مثلاً، أن «الدين الإسلامي في الممارسة الحية في مصر... يرث بعض الطقوس والتقاليد الفرعونية القديمة وخاصة في المناطق الزراعية الفلاحية». (محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ـ دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1986، ص 37). وثمة واقعة ملفتة، على صعيد قبيلة (كتسده) المقيمة في الهضبة الشمالية لوادي حضرموت في اليمن. فأفراد هذه القبيلة «يفهمون»، ومن ثم «يتبنون» «الإسلام»، دون صلاة وزكاة، كما يقومون ـ في مناسبات عقد الزواج ـ بالطواف حول «شجرة» معينة احتفالاً، وذلك اعتقاداً منهم بأن هذه الأخيرة تمثل أصلهم أو احد أصولهم البعيدة (وهذا مايشي ارتباطاً بالاعتقادات الطوطمية). كذلك يخبر شيوخهم ومعمّروهم بأن إسلامهم تم من خلال رسالة جرى تبادلها بينهم وبين النبي. (أخذت هذه المعلومات بالمشاهدة الميدانية المباشرة وعبر باحثين اجتماعيين، لهم ارتباط بأفراد من القبيلة المذكورة، في شهر آذار من عام 1991).

(2) ـ لنتمعّن، في سبيل ذلك، نماذج هامة ومتنوعة إتنياً وجغرافياً وسوسيوثقافياً من الذين دخلوا الإسلام في مراحل مختلفة. من هؤلاء، يبرز بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وعلي العربي.

متميز كثيراً أو قليلاً[1] ؛ مما يحيلنا إلى «مادة دينية» غنية في تنوعها وفق تنوع الحقول الاجتماعية البشرية، التي تظهر فيها هذه «المادة».

ولقد أسهمت هذه الوقائع في التحفيز على استنباط صيغ جديدة، تكون قادرة على الإحاطة (الأولية) بتلك الدلالات والمعاني والتضمينات، وغيرها، من التي تقبع وراء الإسلام الشعبي، ويقبع هو وراءها. من تلك الصيغ تبرز الإثنتان التاليتان بمثابتهما إطاراً أولياً لاستشراف الحدث. أما الصيغة الأولى فتمثل بـ «**الثقافة غير العالمة**»، في حين تظهر الثانية في «**الثقافة العالمة**».

فالأولى منهما هي تلك التي تفصح عن نفسها - أولاً - **شفاهياً حِكائياً**، دونما تنسيق أو ضبط أوقنونة كتابية؛ كما تفصح عن نفسها - ثانياً - على نحو **مفكرٌ فيه** وغير محْكي. ويضاف إلى ذلك - ثالثاً - النحو الذي تظهر فيه (الصيغة المعنية) **كلحظة مفكَر فيها احتمالياً**. فهي (أي الثقافة غير العالمة)، والحال كذلك، تصور محكي، وتصور مفكر فيه، وتصور احتمالي. وإذا كنا نلح على هذه اللحظات الثلاث من الثقافة المعْنية، فإننا لانرى أن ذلك يستنفدها. وإنه لذو أهمية بارزة أن نلاحظ أن هذه الثقافة (غير العالمة)، بتصوراتها الثلاثة المذكورة وبنيتها المباشرة، تتلاشى مع انهيار حاملها الاجتماعي البشري أو تغيره، بحيث يبرز «التوثيق»، على هذا الصعيد، بصفته معضلة لاسبيل إلى تجاوزها. ولاتخرج مسألة «العنعنة» عن هذا

---

(1) - تظهر عملية تشظي النص الديني الإسلامي وفهْمه على صعيد المنتمين إلى الإسلام، كما على صعيد الباحثين فيه من الآخرين، العلمانيين، عرباً كانوا أم أجانب. فهنالك مثال حيّ على ذلك: يتمثل في مناقضة تتبينها فيما يطرحه مكسيم رودنسون وروجيه غارودي. فالأول منهما ينطلق من تعددية تشخص الإسلام تاريخياً، حيث يرى أنه «تاريخياً، يحسن التحدث عن الإسلام بصيغة الجمع كما هو شأن كل الأديان والإيديولوجيات». (ضمن حوار أجراه بنسالم حميش مع رودنسون بعنوان: مكيسم رودنسون - الاستشراق والفلسفة والإسلام. جريدة: الاتحاد الثقافي - الثلاثاء في 22 يونيو 1993، أبو ظبي، ص4). أما الثاني، روجيه غارودي، الذي يعيش منذ حين «حرارة الإيمان الديني الإسلامي وحماسته»، فيجيب على سؤال عما إذا كان ينتمي إلى «اليسار الإسلامي»، قائلاً: «لا أومن بهذه التقسيمات. فليس هناك يمين أو يسار، وإنما هناك (إسلام)». (ضمن حوار أجراه مع روجيه غارودي اسماعيل الشمري - جريدة: الاتحاد الثقافي، الثلاثاء في 15 يونيو 1993، أبو ظبي).

الإطار، وذلك لأنها إنْ حافظت على بعض هيكلية التصور المحكي - دون التصورَيْن الآخرين المفكرِّ فيه والاحتمالي — فإنها قد تفرط، إلى درجة كبرى، بالسياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية، التي أُنتج فيها التصور المذكور؛ إضافة إلى التفريط ببعض دلالاته وكناياته اللغوية والسيكولوجية[1] . وهذا ما حدث في الحقل الإسلامي، بدءاً بمن عايشوا الرسول وصاحبوه[2] .

أما «الثقافة العالمة» فيمكن استنباط اللحظات أو لحظات رئيسة فيها مجسَّدة، على سبيل المثال، في «النص المعلن»، و «النص الغائب»، و «النص المغيَّب»، و«النص الاحتمالي». فهذه «النصوص» تمتلك خصوصيتين كبريين، هما مَنْطقة الخطاب الذي تعلن عنه، أي وضعه على نحو يتدخل فيه الفعل التنسيقي — أولاً —، وتدوينه كتابياً — ثانياً —، بحيث يظل قابلاً للحفظ **حتى بعد تلاشي حامله الاجتماعي**، الذي انطلق منه، وحمل وشمه، بوجه أو بآخر.

---

(1) - لم يعد الأمر، في العصر الراهن، مُعضلاً، على النحو الذي كان مهيمناً في عصور التاريخ الإسلامي. فمن جملة وسائل التوثيق للثقافة غير العالمة - المحكية - توجد أجهزة التسجيل (بما فيها أجهزة الكومبيوتر)، التي تحافظ على الخطاب الثقافي المحكي، كما هو وكما يقدم من مصدره. أضف إلى ذلك أننا، الآن وبمساعدة «حفريات المعرفة» الفوكوية كما ناقشناها محورةً في موضع سابق، قد نتمكن من طرح أسئلة من شأنها - على الأقل - أن تقدم مدخلاً أو مداخل إلى المسألة المعْنية، هنا. من ذلك مثلاً: هل بوسعنا أن نقوم ببحث تحليلي في الترسبات الأخلاقية والسوسيوثقافية والفولكلورية والجنسية، وغيرها، يمكن أن يُفضي إلى استنباط دلالات على بنيات ذهنية سابقة، في سياق التواصل التراثي القائم بين الطرفين؟ (وسنأتي على ذلك ثانية في الموضع المناسب).

(2) - نشير، هنا، إلى ثلاث وقائع، تؤكد الحضور الكثيف للثقافة المحكية في بواكير الإسلام. الأولى يخبرنا بها ابن عباس، حيث يقول (وقد أوردناها سابقاً ونسوقها الآن في هذا السياق، وهي مأخوذة عن نصيحة عبد الواحد المقدسي):

بينما نحن عند رسول الله إذ جاءه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: بأبي أنت وأمي تفلّت هذا القرآن من صدري فما أجدني أقدر عليه». والواقعة الثانية تبرز في قولٍ وجهه أبو هريرة إلى النبي بالصيغة التالية:

«يارسول الله إني أسمع منك شيئاً كثيراً أنساه». (صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص22). وأخيراً الواقعة الثالثة، ويقدمها ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 238» في معرض الحديث على نسيان بعض الصحابة بعض الآيات القرآنية، ومنهم عمر بن الخطاب ومالك، فيقول ابن حزم: «فإذا أمكن هذا في القرآن، فهو في الحديث أمكن، وقد ينساه البتة، وقد لاينساه بل يذكره، ولكن يتأول فيه تأويلاً...».

ويمكن ملاحظة أن الإسلام الشعبي، الذي يقوم ـ كما لاحظنا ـــ على الثقافة غير العالمة ويبرز بالتصورات الثلاثة المذكورة آنفاً، كان قدمّثل ـــ في حلّ تاريخه ـــ أحوالاً كانت تنتهي بانتهاء ممثليها من الناس «المسلمين». وهذا، بدوره، ينضمن إقراراً بأن النشاط التسجيلي (الكتابي) لم يستهدف الثقافة المذكورة بذاتها ـــ كما لاحظنا من قبل ـ ولم يجعل منها موضوعاً خاصاً به. وبالرغم من ذلك، فقد كانت تنشأ كوى كبيرة أو صغيرة، ينفذ منها ذلك الإسلام؛ وإنْ لم يخرج الأمر عن حدود ضيقة أولاً، وكذلك وإنْ تم هذا على نحو أفضى إلى تكوين «نص على نص» ثانياً. فالكوى المذكورة كانت تُفتح من قبل السلطة أحياناً، بقدْر مايستجيب ذلك لتحالفاتها وصراعاتها وعلاقاتها القائمة والمتحركة، وكذلك من قبل المعارضة وفرقاء آخرين أحياناً أخرى. وفي كلتا الحالتين، كان التصور الإسلامي الشعبي، المحكي ـ بصورة خاصة ـ يُعاد ترتيبه بنيوياً ووظيفياً في سياق عملية امتلاكه من ذينك الطرفين؛ مما كان يقود إلى ماحددناه بـ «نص على نص»، مع أن ذلك التصور لم يكن ـ في أساسه ـ نصاً. أما السبب الفاعل وراء ذلك فمن الراجح أنه يكمن في أن عملية تمثل التصور الإسلامي الشعبي المذكور تفترض ـ عبر تبنْينها ـــ أن هذا الأخير يمثل نصاً «غير مكتمل».

وقد نلاحظ أنه إلى جانب تينك الكوّتين، اللتين أفصح الإسلام الشعبي عن نفسه عبرهما، وُجدت دائماً كوة أخرى ثالثة، تجسدت في عملية التواصل التراثية بين التصور المنطلق من الإسلام المذكور في مرحلة معينة من طرف، وبين نظيره في مرحلة تالية من طرف آخر؛ مما يتيح لنا القول بأن الإسلام الشعبي اكتسب سياقاً تراثياً، كوّن ـ عبْر مراحل متتالية ـ نسيجاً متراكباً ومتراكماً، على نحو مطرد، في الإتساع والتناسخ، بحيث يحتاج الباحث إلى أدوات منهجية مرهفة يستطيع عبرها النفاذ إلى هذا النسيج واختراقه. وقد رأينا ـ في موضع سابق من هذا المبحث ـــ أن ماأطلق عليه ميشيل فوكو «أركيولوجيا الحفر أو حفريات المعرفة L, Archeologie du Savoir» يمكن أن يمارس دوراً ملحوظاً في عملية النفاذ

والاختراق تلك. ولكننا تحفظنا على هذا بالإشارة إلى أن إنفاذ تلك العملية المعرفية يقتضي الخروج من الدائرة البنيانية لهذه الأركيولوجيا من جهة، والإنخراط في عملية «مسح اجتماعي وتاريخي وتراثي» من جهة ثانية للحدث موضوع البحث؛ مما عنى عندنا أن «قراءة جدلية مركّبة» من شأنها إماطة اللثام عن النسيج المتراكب المتراكم، عبر وضعه في سياقه من جدليات الداخل والخارج، والتواصل والتفاصل، والسابق واللاحق والمعلن والخفي، والدال والمدلول، والفكر والواقع، إضافة إلى النظر إليه في ضوء المصائر التاريخية والتراثية لأنماط الثقافة غير العالمة، المأتي على ذكرها من قبل. وهذا، بدوره، يظهر أن البحث في «الإسلام الشعبي» أمر في غاية الإشكالية والصعوبة، ويتطلب بذل جهود مركزة معمقة، إضافة إلى حرية التقصي والدرس حقاً (وهو مسألة مازالت غائبة - في حدودها الأساسية - في البلدان المعنية بذلك)[1].

وإذا كان «الإسلام الشعبي» قد تجلى (ويتجلى) بوضعية تحددها وتضبطها إواليات العلاقة بين الشعب وبين تقاليده وعاداته وعقائده وطقوسه وتوجهاته الإيديولوجية (مما يعطي ذلك كله أهمية في حقل التأريخ للثقافة غير العالمة التي تكتسب صيغاً غزيرة كالشعر الشعبي - الزجل - والفولكلور بمختلف أنماطه إلخ...)، فإن الإسلام الرسمي قام - أساساً - على محور آخر. لقد قام على النزوع الحثيث إلى صوغ ومحورة التوجهات الدينية، الخفية غالباً، لدى السلطة السياسية المهيمنة حيال نفسها أولاً، وحيال الآخرين المندرجين في حقل هيمنتها ثانياً، ليقدمها على أنها التعبير الأوفى عن«إجماع الأئمة» أو - في حالات قصوى - «إجماع الأمة»؛ مُفضياً إلى القول بأنها الصيغة الشرعية الملزمة للجميع؛ ومنطلقاً - في ذلك - من مثل الآية القرآنية التالية

---

(1) - بالرغم من هذه الوضعية المعقدة، التي مايزال البحث المذكور يواجهها، فقد ظهرت - في مرحلتنا الراهنة - كتابات هامة على هذا الصعيد، اتسم معظمها بالعمق البحثي، وبالشجاعة الاجتماعية، كليهما. وقد نذكر من ذلك ماقدمه الباحث المصري سيد عويس في عدد من أعماله، التي ربما تتصدرها التالية: ظاهرة التراسل مع قبر الإمام الشافعي (صدر في القاهرة عام 1965)؛ وأصوات الصامتين (صدر في القاهرة عام 1970)؛ والخلود في حياة المصريين المعاصرين (صدر في القاهرة عام 1975).

(ضمن تأويل خاص بها، أي بالسلطة المعْنية):

«أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»[1].

ومن مثل الحديث المحمدي التالي (وكذلك ضمن تأويل خاص به):

«من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصا الله، ومن عصى أميري فقد عصاني»[2].

وكان من شأن ذلك أن غُلّبت كفة «الجبر والجبرية»، ضمن النصوص القرآنية والحديثية أو تأويلها على هذا النحو، إضافة إلى وضع أعداد هائلة من «الأحاديث» على لسان النبي محمد، يجري الإلحاف فيها على تلك الكفة. وقد كان لمعاوية بن أبي سفيان قصب السبق في ذلك، حيث أسهم بقوة في تحويل الجبريّة إلى إيديولوجيا مُعلنة للسلطة.

ولقد سارت المسألة، والأمر كذلك، على النحو التالي: إن ماتمثله السلطة المهيمنة، وتجسده في التاريخ العربي الإسلامي ـ وهو المعني هنا ـ على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والنظرية الايديولوجية والسياسية، أريد له أن يبرز بمثابته معيار النظر، عموماً وإجمالاً، في المسألة الإسلامية بصيغها وتجلياتها المتعددة. ومن هذا الموقع، يغدو البحث ممكناً في التوجهات الإسلامية العامة، التي أخذت بها هذه السلطة المهيمنة أو تلك، في التاريخ المذكور. وهذا، بدوره، يومىء إلى أن الوضعية (أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة) الثاوية وراء السلطة (أو السلطات) السياسية، في حينه، هي التي أمْلت عليها ـ على هذه الأخيرة ـ الاحتمالات العامة لعملية توجهها إلى النص الديني الإسلامي؛ كما ضبطت ـ من طرف آخر ـ إمكانات تأثير هذا النص فيها واحتمالاته، دون أن يحسم ذلك، على نحو قطعي وذي بعد واحد

---

(1) ـ القرآن ـ سورة النساء ـ/59.

(2) ـ ابن تيمية: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول (مع: رسالة المظالم المشتركة) ـ مكتبة دار البيان بدمشق 1387 هـ، ص 27.

وبصيغة ميكانيكية.

وبطبيعة الحال، لايسع الباحث المدقق أن يُغفل مايمكن أن ينشأ من احتمالات **تأثير الإسلام الرسمي** - السلطوي المهيمن - **في الإسلام الشعبي، وكذلك تأثير هذا في ذاك**. فالأول إذ يمارس فعله الوظيفي القصدي، فإنه ينجز ذلك وفق المصالح الاستراتيجية الكبرى للفئات والمجموعات والأفراد المكوِّنة للسلطة المعنية ذاتها، ومايحيط بها ويخترقها من بنية احتماعية طبقية أولاً، وباتجاه الفئات والمجموعات والطبقات المهيمَن عليها، على نحو أو آخر وبقدر أو بآخر، ثانياً. وهو (أي الإسلام الرسمي) حيث ينجز ذلك، فإنه يجد نفسه منخرطاً في مهمة اكتشاف الاحتمالات المناسبة، في لحظة أو أخرى، لاختراق الإسلام الشعبي، وتوجيهه، أو خلخلته، أو إعادة بنائه. وهذا يعني أنه كان على الإسلام المذكور (الرسمي) أن يتقدم ــ في الأحوال الحرجة خصوصاً ــ إلى تقصّي الإسلام الشعبي، واستكشافه، والكشف عنه كبنية تتقاطع فيها وتتمفصل وتتمحور سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية؛ مما تضمّن الإقرار بنشوء علاقات تأثر وتأثير عبْر الفريقين، **تلك العلاقات التي قد تعني ثلاثة أمور رئيسة على صعيد النتائج. الأمر الأول** منها يكمن في احتمال اندغام الإسلام الرسمي بالإسلام الشعبي، بعد إنجاز عملية إعادة النظر فيه بنيةً ووظيفة، أو على الأقل وظيفياً فحسب؛ وذلك على نحو يلبي احتياجات السلطة وقاعدتها الفئوية والطبقية ، والمجتمعية بعامة .**أما الأمر الثاني** فيتمثل في احتمال وقوف الإسلام الرسمي في وجه الإسلام الشعبي، مناهضاً ومسفهاً وكذلك ملاحقاً ، خصوصاً حين يتحول هذا الأخير إلى ايديولوجيا كفاحية معارضة ومضادة للسلطة المهيمنة تلك بقاعدتها المذكورة ، تقودها فئات أو طبقات شعبية مفقرة ومضطهدة اقتصادياً ومهمشة سياسياً واجتماعياً وحقوقياً، رافعة مثل ذلك الشعار القرآني التالي :«ونريد أن نمن على الذين استُضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ».

وأخيراً **الأمر الثالث**،ويتجلى بصيغة تقديم مساومات من قبل السلطة حيال ممثلي الإسلام الشعبي، من فئات الشعب وطبقاته، ومن ثم بصيغة التداخل

والتجاذب والتفاعل بين الفريقين، مع احتمال اتخاذ خطة اللف والدوران من قبل الواحد على الآخر. وإذا كانت تلك الأمور الثلاثة نقاطاً عقدية، على صعيد المسألة المعنية، فإنها ـ مع ذلك ـ لاتختزل هذه الأخيرة كلياً.

ههنا، في هذا المعقد من المسألة، يبرز **«الإسلام النظري»** كنسق فكري، قد نواجهه منشعباً ومتشظياً في أكثر من اتجاه وحقل. فهو ـ بحكم كونه نشاطاً نظرياً منظماً ومشروطاً بدرجة أولية ما بشرائط التفرغ البحثي وينجزه جمع من المفكرين أو السياسيين النظريين أو الفقهاء إلخ... ـ يستمد إمكانات تحركه وآفاقه من الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تحكمها وتخترقها توازنات القوى السياسية ومستويات التقدم الصناعي التقني والأدوات المعرفية المتاحة، وغيرها. وفي الحالات الاعتيادية، تمتلك السلطة السياسية المهيمنة منظّريها المتفرغين، بقدر ضروري، لصوغ مثلها ومقولاتها الإيديولوجية (الدينية هنا)، التي تعممها في أوساطها هي نفسها، وفي أوساط الفئات والطبقات والمجموعات الاجتماعية الأخرى. وقد أتيح لعملية «التعميم» هذه أن تأخذ وتائر وأبعاداً متصاعدة مع تطور وسائل الإنتاج الخاصة بمقتضيات الثقافة وشروطها التقنية، مثل وسائط النقل وفتح المعاهد وتوفير الهيئات التدريسية المتفرغة، وكذلك طباعة الكتب ومن ثم صناعة الورق، ومايدخل في هذا القبيل[1]. وجدير بالإشارة أن المقولات الإيديولوجية الدينية كانت تجد تشخصها في مثل المنظومات التالية، ذات الطابع التنهيجي: الاجتهاد، والتأويل، والقياس، والتفسير، والإجماع؛ في حين جسّد مَثَلُ المبدأ السلطوي الشهير (المصدر الإلهي للسلطة) إحدى نتائج النشاط التنظيري، من موقع تلك المنظومات[2] .

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نلاحظ ترابطاً بنيوياً، أو وظيفياً، أو كليهما معاً

---

(1) ـ انظر ثانية: هاملتون جيب ـ دراسات في حضارة الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) ـ انظر حول المنظومات الإيديولوجية المذكورة والتي تضبط حقلاً رئيساً من الأدوات التنهيجية في «الفقه» الإسلامي، وغيره من الأنساق الذهنية الإسلامية، العناوين التاليين: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، والنص والاجتهاد لعبد الحسين شرف الدين الموسوي؛ وذلك على سبيل المثال.

بين الإسلام الرسمي والآخر النظري. بل إن اندماجاً بين هذين الأخيرين قد نواجهه، في حالات كثيرة من التاريخ العربي الإسلامي؛ والأمثلة على ذلك متوافـرة بكـثرة، في هذا الأخير.

ولما كان «الإسلام النظري» حقلاً نظرياً تنظيرياً مفتوحاً،وغير محصـور في بنيـة اجتماعية فئوية أو طبقية أو نخبية إلخ... واحـدة، مـن المجتمـع العربـي الإسلامي في تاريخه المتعاقب والمتداخل، فقد كان محتملاً أن تبرز صيغ وأشكال منه، على الصعيد الشعبي، متجليةً على نحـو أو آخـر في «الإسـلام الشـعبي» ذاتـه. فجمهـور الفقـراء والمفقرين من الطبقات الدنيا، ومن بعض شطائر الفئات المتوسـطة، وإنْ لم يكـن في الحال الذي مكنه من صوغ إيديولوجية بأفق نظري سافر ومستقل ـ بحدود أساسـية حاسمة ـ عن إيديولوجيا السطة الممثلة للطبقة أو الطبقات العليا ولشطائر معينـة مـن تلك الفئات، فإنه كان ـ في فترات معينة من ذلك التاريخ العربي الإسلامي ـ قـادراً على تقديم إرهاصات إيديولوجية نظرية منطوية علـى كثـير أو قليـل مـن الاتسـاق المنطقي. وقد عبرت هذه الأخيرة عن قضاياه ومطامحه وتصوراته حول واقعه، وواقع خصومه وحلفائه، ربما غالباً على نحو متوسِّط وغير منبسط (أي مركَّب).

وينبغي التشديد أو الترجيح بأن الجمهور المذكور أتيح له أن ينجز ذلك بكثـير من المشقة والتقيّـة، وبلسـان منظّريـه المتحدرين، عمومـاً وخصوصـاً، مـن أوسـاط الفئات الوسطى، والمنسلخين عنها، بقدر أو بآخر، وكذلك المتحدرين مـن صفوفـه هو نفسه، على قلتهم أو ضعف تكوينهم الثقافي. لكن ماأنجزه ذلك الجمهور ظل ــ في كل الأحوال أو **على الأقل** في حـال التقيّـة العلنيـة ومـايتصل بهـا مـن حاجـات التكيّف ونوازعه وماتقتضيه من الرمزية والكناية والقلق ـ مخترقاً من قبل إيديولوجيـا السلطة (الإسلام الرسمي)؛ مما قد يجعلنا نركـن إلى القـول التـالي، وهـو **أن التصـور المقدم إلينا حول التاريخ العربـي الإسـلامي هـو، في إجمـال الأمـر وعمومـه ومـع الأخذ بعين الاعتبار عوامل أخـرى، تصـور موشـوم بمعالم وخصـائص «الإسـلام الرسمي السلطوي»**، **ومن ثم** بنزوع تنظيري تفقيهي (تسـويغي علـى نحـو مشـدَّد)؛

مع الإشارة إلى أن ذلك ربما تم، أيضاً، باختراقات إسلامية شعبية لعلها تعبير عن بعض أشكال المساومات السياسية التاريخية من قِبل الأعْلين، أو تكثيف ذهني معقد لقوة الإسلام الشعبي النافذة في الأوساط العليا.

إن ذلك كله، مجتمعاً، يسمح بالنظر إلى المستويات الثلاثة من الإسلام على أنها **إحداثيات ثلاثة**، تتحدد العلاقة بينها وتتقوم على سبيل **التوازي والتقاطع والتداخل، معاً**، ومن موقع حركيّ «التكوّن» و «التقدم»[1] في السياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية. والبحث التحليلي والتركيبي من شأنه الإمساك بعملية التعضّي والتبلور والتمايز والنكوص والتساوم والصراع، التي خضعت لها تلك المستويات، وكذلك عملية التواشج والتفاعل والتداخل فيما بينها. فاللحظة التحليلية التفكيكية من البحث تكشف عن كلتا العمليتين المذكورتين؛ في حين أن اللحظة التركيبية التوليفية تحدد البنيات النهائية الناجزة، نسبياً، لكل من المستويات الثلاثة من الإسلام؛ أي إنها تضبط عملية التعضي والتبلور والتمايز، وكذلك الصراع، وماقد يفضي إليه من تراجع وتقدم وإعادة بناء وتكيّف إلخ...[2]

وتبقى الإضافة التالية ضرورية، وهي أن المستويات الثلاثة المعنية من الإسلام انطلقت، في تجسيدها للعمليتين المنوه بهما، من **حواملها الاجتماعية**، ممثلةً ـ ضمناً

---

(1) ـ انظر مع المقارنة: Oiserman- Probleme der Philosophic und der Philosophiegeschichte, Dietz Verlag, Berlin 1972, 5. 82- 91.

(2) ـ من هذا الموقع، يصح الأخذ بالتساؤل، الذي يطرحه فتحي التريكي ورشيدة التريكي، وإنْ بعد بعض التدقيق. فهما يتساءلان: هل يعني «أن ماكان بالأمس عماداً من أعمدة الحداثة ونعني بناء الوعي بالذات والوعي التاريخي بمركزية الأمة على تصور خطي تقدمي للزمنية والتاريخية قد أصبح اليوم عائقاً آخر في حركية التحديث التي تقوم على معقولية انفتاح التاريخ والزمن على تصورات متعددة تقبل اللامنتظم واللامتناسق كما تقبل الصدفة والانفصال والتراجع؟ ».(فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة ـ مركز الإنماء القومي، بيروت 1992، ص 11). أما التدقيق المحتمل، هنا، فيكمن في القول بأن «التصور الخطّي التقدمي، الذي يجري الحديث عليه هنا، قدم ـ في حينه ـ بمثابته تلخيصاً وتكثيفاً للتصور «المادي الجدلي للتاريخ»؛ وهو في حقيقة الأمر ليس كذلك.

ذلك أن هذا الأخير يتقوم ـ ضمن مايتقوم به وعلى عكس ماهو شائع في بعض الأوساط ـ بالنظر إلى «التاريخ والزمن» بمثابتهما بنيتين مفتوحتين تحتملان «اللامنتظم واللامتناسق والصدفة والانفصال والتراجع».

ـ بوضعياتها الاجتماعية المشخصة. فهذه الأخيرة وإن لم تكن، **في شمولها، متماثلة أو متماهية مع تلك** (أي الحوامل المذكورة)، إلا أنها تمارس دور الناظم الموضوعي العام للكيفيات المتنوعة، التي تتبلور وفقها المستويات الثلاثة للاسلام، وتحدد ـ من ثم ـ حقل التحرك العام الإجمالي لها.

ولما كانت الوضعيات الاجتماعية المشخصة أشمل من الحوامل الاجتماعية، فإنها تمثل الناظم الموضوعي والآخر الذاتي لتلك الكيفيات؛ نعني بذلك، تحديداً، كيفيات تبلور الأدوات المعرفية والقاعدة الايديولوجية، التي في ضوئها ـ مجتمعةً ـ تفصح عن نفسها إوالية اختراق النص الديني الاسلامي، ومخاطبته، والحوار معه، على نحو من الأنحاء.

* * *

والآن وفي ضوء تلك الحركة الاسلامية المركبة المستويات، كان مستوى آخر للفعل الإسلامي يفصح عن نفسه ويتبلور، بكثير من التعقيدات الذاتية والعوائق والمحاذير الموضوعية؛ نعني بذلك **الإسلام الشخصي** الفردي[1]. فإذا كان الإسلام (هنا بمعنى: النص القرآني الحديثي والفكر الإسلامي) قد تموضع اجتماعياً بشرياً، فإن هذا عنى ـ بالضرورة ـ استجابته لأوضاع البشر المعْنيين في المجتمع، أو في التجمعات البشرية المنضوية في إطار الدولة العربية الإسلامية. ويلاحظ أنه، في سياق ذلك، كان ينمو «ضمير شخصي» لدى المؤمن، معبأً بمنظومة القيم الإسلامية أو الدينية عموماً، التي كان يتلقاها من المصادر الثلاثة المذكورة آنفاً ومن غيرها مما كان محتملاً. وقد نرى أن هذه الأخيرة اتسمت بسمة مشتركة، هي أنها، جميعاً، قامت على حدّ ما وقدْر ما **من العمومية** ومن الإلزام، الذي مافتىء ـ مع نمو القوى الاجتماعية الكامنة وراء تلك المصادر (أو المستويات) الثلاثة للإسلام ـ أن اكتسب

---

(1) ـ يستخدم محمد اركون في (مفهوم الإسلام: الأمس وغداً، المعطيات المقدمة سابقاً، ص124 ـ 125) مصطلح «الإسلام الثالث أو الاسلام الفردي». بيد أننا ـ وقد أفدنا من أركون في هذا المجال ـ قد نرى أن مصطلح «الاسلام الشخصي الفردي» أقرب إلى الدلالة المتوخاة هنا.

طابع **إكراه** للقوى المذكورة **ذاتها**. وهذا يشير إلى أن القوى الاجتماعية إياها - وفي طليعتها نظريّوها ومَنْ يدخل في حقلهم من الفقهاء والسياسيين المتفقهين وأصحاب الطرق والمشايخ والحكماء إلخ.. - هي التي أنتجت آليات هذا الإكراه، **دون أن تكون قادرة - في مراحل لاحقة** - على الخروج عنها وعليها، أو التحكم بها، والتوجه على نحو يناقضها مباشرة، إلا في أحوال خاصة ومحدودة.

ويمكننا أن نتبين بعض بواعث آليات الإكراه المذكور متمثلةً في الشروط الاجتماعية المشخصة لعلاقات التمايز والتخاصم، وكذلك التصارع، القائمة بين القوى الاجتماعية المعنية هنا، أي في البحث عن إيديولوجيات تكرّس النزوع للبحث عن وعي ذاتي بكل واحدة من هذه القوى، وتعمل على صوغه وتعميقه؛ وكذلك في عملية التعبئة الإيديولوجية ضد الخصوم، واستحضار «الهوية الذاتية» كصيغة من صيغ هذه العملية. وإذا مادققنا في بنية تلك الإيديولوجيات، وفكّكناها بنيوياً ووظيفياً، فلعلنا نضبط فيها ملمحين اثنين كبيرين، هنا **المقدّس والسلطة**، مع الأشكال المتنوعة التي يتجلى فيهما هذان، في حقل كل من الإيديولوجيات المذكورة.

فـ «المقدس»، في المستوى الشخصي الفردي للإسلام كما في المستويات الثلاثة الأخرى، يتولد من الاعتقاد بالمصدرية الإلهية (الوحْيية) للدين عامة. ويمكن أن نلاحظ، هنا، علاقة تضايفية بين المقدس والسلطة، انطلاقاً من أن هذه الأخيرة تنطوي، هي أيضاً ضمناً وإضماراً، على نزوع قداسي، تطمح أن يمنحها - في أعين خصومها وأعين أنصارها - مايجعلها فوق الشوائب والنقد. والسلطة حيث يُنظر إليها على هذا النحو، فإنها تغدو أكثر من أن تُحصر في البعد السياسي. فهي تتجلى في كل الحقول المجتمعية، ومنها تلك التي نحن بصدد البحث فيها الآن: الإسلام الشعبي، والإسلام الرسمي، والإسلام النظري، والإسلام الشخصي الفردي.وجدير بالتنبه إلى أن هذه السلطة، النازعة إلى القداسة، تكتسب أبعاداً أكثر تركيباً وتعقيداً، حين تكون قائمة ضمن علاقة أكثر قرباً ومباشرة مع السلطة

**السياسية المهيمنة**. فهنا وفي حال كون هذه العلاقة سلبية (نزاعية - صراعية إلخ..)، تتعاظم وتائر النزوع القداسي لدى المجموعات الإسلامية المتربّصة خارج السلطة السياسية المهيمنة، وذلك تأكيداً منها على أن خطاباتها الدينية ذات مصادر دينية، تمثل الخط «الصحيح - المستقيم»، بالقياس إلى الخطاب السلطوي السياسي المهيمن. وفي الإتجاه ذاته، تتسارع احتمالات البروز للمطامح والأهداف السلطوية في أوساط تلك المجموعات، إنما بصيغة الأهداف والمطامح **المقدسة** (**المشروعة**)، ولكنْ المكبوحة أو المسكوت عنها من قبل «أعداء الله والأمة الإسلامية»، أي من قبل رموز السلطة المهيمنة ومنفذيها، على نحو خاص. وإذا وضعنا النزوع القداسي لدى الفريقين المذكورين في سياقه من التطاول الزمني التاريخي، فإنه يتضح كم من التضاعف والتراكب والتعقّد يطرأ على تصور المقدس، بحيث يبدو التاريخ الإسلامي العربي وكأنه «تاريخ للقداسة»،ومن ثم كأنه «تاريخ مقدس»؛ بالرغم من أن هذا الأخير يمثل مفارقة منطقية وتاريخية سافرة.

ويلاحظ أن «الضمير الشخصي»، الذي يتجلى فيه الدين في مستواه الشخصي الفردي، يأخذ بالتضخم في أحوال الإكراه المعلن، خصوصاً؛ ولكن هذا الإكراه كان، في التارخ الإسلامي، يكتسب طابعاً مجتمعياً شبه عمومي، عبْر العلاقة الأكثر حضوراً فيه بين الإسلام الرسمي (السلطوي السياسي) والإسلام النظري، الفئوي، أي الذي يُنجز عبر فئة الفقهاء المنظّرين الذين قد يكونون متحدرين من مختلف المواقع الاجتماعية الطبقية والذين برز منهم أمثال الأوزاعي وأبو حنيفة ومالك بن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري. وقد تبلور الإكراه المذكور بصيغ وتعبيرات متعددة، ربما كان «**الإجماع**» في مقدمتها.

إن «**الإجماع**» برز بصفة كونه مبدأ يناط به حل خلافات ماقائمة بين الفقهاء حول مشكلة أو أخرى، ليتحول إلى موقف ملزم، أي ليؤكد إشكالية العلاقة بين العمومي والخصوصي. أمّا منْ يقوم بذلك فيتمثل بـ «العلماء - الفقهاء»، في مرحلة تاريخية ما. وهؤلاء يستخدمون مايرونه حقاً منوطاً بهم، يسمح لهم أن يعمّموا

آراءهم، وأن يجعلوا منها **قاعدة قانونية** تكتسب استمراريتها، بفعل تأثيرين اثنين، هما سريان العادة، وتدخل السلطة. وإذا ماغاب أحد هذين الأخيرين، فإن تلك الاستمرارية وفاعليتها تغدوان معرضتين للإنقطاع، أو للمقاومة، أو للإهمال. وإذا كان «مالك» قد ظل ينظر إلى الإجماع على أنه «وسيلة عرَضية»، تقتضيها الظروف أحياناً، فإن «الشافعي» رفعه إلى مستوى «المبدأ القطعي». أما المدى الجغرافي البشري، الذي ينطبق على الإجماع، فقد قصره مالك على «علماء المدينة - يثرب»، في حين وسّعه الشافعيون ليشمل «علماء عصر معين». لكنه (أي الإجماع) سيبرز - في عصور متأخرة - خصوصاًعلى أيدي الوهّابيين، الذين يرون أنه من شؤون «صحابة النبي»[1].

ويهمنا من ذلك، أن «الإجماع»، الذي ظهر بصيغة مقعّدة مباشرة وأخرى عفوية عمومية، مثلّ نمطاً سلطوياً مابين السلطة السياسية المهيمنة وجمهور المؤمنين؛ محققاً - بذلك وخصوصاً حين كانت تلك السلطة في الموقع الذي يسمح لها أن تخترقه أو تجيّره لمصالحها إلخ.. - وظيفية مؤسّسية تبلورت في فرض وسيط مُلزم بين المؤمنين من طرف و «القدرة الإلهية» من طرف آخر، هذه «القدرة» التي سيزعم سادة السلطة المذكورة أنهم يمثلونها، أو يمثلون الموقف «الصحيح المستقيم» لتعاليمها القرآنية. بيد أن ذلك لايقلل من مصداقيته أن يكون «المُجمعون» من الفقهاء أو عدد منهم خارج دائرة الشك والشبهات. إذ إن المسألة اتصلت بشبكة متعاظمة من الإكراهات، التي كانت تنمو في المجتمع الإسلامي، محاصِرةً احتمالات تكوّن «ضمير شخصي ديني»، ذي أفق عقلي مستنير، يسمح لصاحبه أن يفكر بحرية أو بشيء منها، على صعيد الموقف الديني والديني السياسي.

لقد استطاع «الإجماع»، أو مايشبهه أو يقترب منه، أن يحاصر ذوي مثل

---

(1) - انظر: هنري ماسيه - الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 124 - 126. وكذلك للمقارنة: أحمد أمين - فجر الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 235 - 249.

ذلك «الضمير» من أمثال الصوفية، مُضعِفاً مايمكن أن نرى فيه ـ ضمن إحدى القراآت المحتملة ـ اتجاهاً لرفض «التوسط» في النص القرآني بين المؤمن وربه؛ مما قد يثير بعض الشك في التصور القائل بأنه في الإسلام، أي في الفكر الإسلامي عامةً، «لاوساطة بين الله وعبده». فلقد قُرىء النص القرآني الحديثي على نحو يشدد على هذه «الوساطة» ويرفعها إلى مستوى المبدأ الفقهي. ومن ثم، فإن من كان يرفض «الإجماع»، كان يُنظر إليه على أنه جسم غريب عن الإسلام، ينبغي عزله أو بتره (لنتذكر حالة الحلاّج الذي راح ـ بضميره الصوفي الديني الشخصي ـ ضحية إجماع سني لفهم النص الديني، وابن حنبل الذي عُذب في أقبية المأمون المنطلق من إجماع أو شبه إجماع معتزلي !)(1) . والملفت في ذلك أن الفرقاء المعنيين يضطهد بعضهم بعضاً انطلاقاً من أن كل واحد منهم يزعم أنه هو الذي يمتلك «الحقيقة»،وأنه ـ من ثم ـ يملك حق إعلان الإجماع من طرفه.

وبالرغم من أن الإجماع مارس، غالباً، أو أريد له أن يمارس وظيفة التوحيد السياسي والعقيدي للمجتمع الإسلامي، إلا أنه مثل سلاحاً بحدين، أولهما أفصح عن نفسه بتلك الوظيفة، وثانيهما تجسد في مهمة الإكراه الديني لذوي «الضمائر الدينية»، الطامحين إلى أن يعيشوا علاقتهم با لله (وهذه هي أُسس الدين) على نحو يلبّي حاجاتهم الروحية الطلْقة، قبل تلبية طقوس معينة بحركات معينة تحمل طابع الإلزام «من خارج».

إن «الإسلام الشخصي الفردي»، والحال كذلك، كان غالباً مايجد نفسه مرغماً على أن يتحول إلى ظاهرة فردية أو نخبوية معزولة. وقد انطوى ذلك، ضمناً وظاهراً، على تحذير شبه دائم من اللجوء إلى «تأولات أو تمحلات شخصية»، تسيء إلى «العقيدة النقية»، أي إلى «إجماع الأئمة»، الذي هو ـ في

---

(1) ـ انظر مع المقارنة: لوي غارديه ـ التاريخ، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 124 ـ 126.

حقيقة الأمر - إجماع فقهي نخبي ومخبوري، في آن، يطرح نفسه من حيث هو «إجماع الأمة». وكان من شأن ذلك أن أضعف من إمكانات واحتمالات ظهور تيار ديني قوي، يقوم على «الحرية الشخصية» في «فهم» الإسلام، تلك الحرية التي تستند إلى «ضمير شخصي» مُقرّ به، بمثابته معيار النظر الحرّ في المسائل - العقيدية الذهنية خاصة - التي يواجهها المؤمن في حياته الخاصة والعامة؛ مع الإشارة إلى أن «الضمير الشخصي الحر»، الذي يرنو إليه الإسلام الشخصي الفردي، يعمل على الإبتعاد عن « المقدس» و«السلطة» عموماً، والسياسية منها على نحو خاص، بقدر ما تعمل هذه مع ذلك على نحو تضايفي أشرنا إليه من قبل - على التقحّم في حياته ومصائره (أي الضمير المذكور) وعلى ضبط تحركه بالوسائل المتاحة، المادية الرادعة أو المادية المحفزة أو الإيديولوجية المروّضة. بيد أن هذا «الضمير الحر» يظل، **رغم ذلك وبفضله**، يبحث عن آفاقه مشروطاً بشروط الوضعية الاجتماعية المشخصة المهيمنة ومحدوداً بحدودها الاحتمالية المفتوحة، بحيث تغدو إمكانات التفلّت من الأطر الذهنية العامة لمستويات الاسلام الثلاثة السابقة أمراً شائكاً، وربما مستحيلاً. وهذا من شأنه التمكين لاختراق ذلك «الضمير الحر» بالصيغتين الرئيستين كلتيهما، اللتين واجهناهما بصفة كونهما ملمحيْن كبيرين في تلك الأطر الذهنية (الايديولوجية) للمستويات المذكورة، وهما النزوع نحو القداسة والسلطة.

من ذلك، نتبين عملية تموضع النص القرآني الحديثي بمثابتها عملية مركبة ومفتوحة أولاً، كما نضع يدنا على ارتباط موقف الإكراه الديني ضد الخصوم بفزّاعتيْ المقدس والسلطة ثانياً؛ مستنبطين من هذا وذاك ناتجاً قد يكون ذا أهمية خاصة، على صعيد تقصّي مصائر عملية تموضع النص المعني، ومن ثم على صعيد حرية نمو الفكر الإسلامي عبر استلهام ذلك النص: إن تلك المصائر وهذا النمو كانا (وما يزالان) مرتهنين بآفاق التخاصم والتنازع والتصارع بين القوى الاجتماعية المختلفة، والمنطلقة من وضعياتها الاجتماعية المشخصة، بمصالحها وحوافزها

وأدواتها الإيديولوجية والمعرفية.

ولعلنا نلاحظ أن الاسلام الشخصي الفردي كان ـ عموماً وإجمالاً ـ من وراء عملية إنتاج «القراءات» الإسلامية؛ ذلك لأن هذه الأخيرة تدخل، أساساً، في حقل «الثقافة العالمة» والانتاج الايديولوجي الثقافي المخصص من قبل أفراد بعينهم، بالرغم من انضوائهم دائماً في محيط بشري جمعي. بيد أننا قد نوسع دلالة مفهوم «القراءة»، بحيث لا تقتصر هذه على نص مكتوب أو على جهد ذهني قد يفضي إلى تنصيصه كتابةً، وقد لا يفضي. وفي هذه الحال الأخيرة، يمكن النظر إلى «الإسلام الشعبي» و«الاسلام الرسمي ـ السلطوي» على أنهما ـ إلى جانب الإسلامين النظري والشخصي الفردي ـ مصدران ثرآن لقراءات اسلامية متعددة ومتنوعة؛ بل ـ كذلك ـ على أنهما نفسيهما نمطان اثنان من القراءة الاسلامية، بمعنى إجمالي وشمولي.

ههنا، تبرز ملاحظتان، تخص الأولى منهما الإسلام الشعبي، في حين تتصل الثانية بالاسلام الشخصي الفردي. فعلى صعيد الأولى، نتبين أن القراءات التي انتجها الاسلام الشعبي ـ بصيغ الحكاية أو الاغنية البكائية أو التحفيزية أو السياسية الاحتجاجية أو «مجلس الذكر» أو حلقة الصوفية أو الترتيلة أو النشيد النبوي الخ.. ـ غالباً ما كانت تخضع لإعادة نظر من قبل الخصوم أو لتغييب أو حصار أو تسفيه بوصفها انحرافات عن «الطريق السوي». ولذلك، يجدر بالباحث أن يأخذ موقف حذر بحثي شديد حيال ما يواجهه تحت حدٍّ «قراءات إسلامية شعبية» ذات مطامح واتجاهات شعبوية. أما فيما يختص بالاسلام الشخصي الفردي، فيمكن التنويه بأنه إذ يرى في«الضمير الحر الشخصي »ركيزته أو إحدى ركائزه الكبرى، فإن التعبير عن هذا الضمير لا يستنفد بنص مكتوب، بل يمكن أن يظهر بصيغ أخرى متعددة محْكية أو ممارسة أو مُغنّاة ومُنشدة، على النحو الذي أتينا عليه آنفاً.

* * *

في هذا المنعطف من البحث في مستويات انبساط الإسلام وتشخصه، يبرز مستوى آخر خامس، هو **الإسلام الإتني**. ههنا، قد نلاحظ أن هذا الأخير لم يظهر- في التاريخ الاسلامي (العربي ) ـ كنسق ديني بذاته، أي بمثابة منظومة ذهنية (إيديولوجية)مستقلة لها خصائصها وآلياتها المتمايزة عن تلك التي تمتلكها المستويات السابقة الذكر من الاسلام. لقد برز الاسلام الإتني كلحظة محتملة من لحظات بروز تلك المستويات **ذاتها**. فعلى صعيد الاسلام الشعبي وعبر دراسة وتقصّ تاريخيين، في الحقل التاريخي العربي الاسلامي، يمكن وضع اليد على تعددية إتنية واسعة النطاق متحدرة من الشعوب والأقوام، التي انضوت في إطارالمجتمع العربي الاسلامي.

فالدراسات الانتروبولوجية - وهي لصيقة بهذه المسألة - تُظهر كم كانت امكانات التشخص الإتني لدى شعوب المجتمع المذكور واسعة ومتعددة ومتشابكة ومعقدة.ذلك لأن الإتني لايظهر صافياً محضاً ،وإنما يتجلى في المسائل والمشكلات التي يعيشها البشر. فإذا كانت المستويات الأربعة للاسلام، المعنية في هذا البحث، تجسّد أنماطاً دينية متعددة لتشخص الإتني وكانت هذه الأخيرة هي موضع اهتمامنا هنا، فإن الإتني ذاته يجد من أنماط تشخّصه غير الدينية ما يجعله خزاناً مفتوحاً. فالاقتصادي والسياسي والاجتماعي والسيكولوجي والأخلاقي والجنسي وغيره هي حقول قد تظهر متلبّسة بشخص الإتني، كما قد يظهر هذا متلبساً بشخوص تلك، خصوصاً في مراحل يبدو تقسيم العمل فيها مضطرباً أوبدائياً.

ويهمنا نحن، هنا، أن نلاحظ أن حقل تشخص الإتني في الديني وهذا في ذاك بالتاريخ العربي الإسلامي مثل واحدة من الاقنية الكبرى للتعبير عن خصائص ومشكلات الشعوب والأقوام، التي انضوت في نطاق ذلك التاريخ، بما في ذلك الشعب العربي. وقد نضيف إلى ذلك أن عملية التعبير هذه غالباً ماأفصحت عن نفسها بصيغة خطاب خفيّ أومشوش أومغمغم؛ خصوصاً حيثما كانت الصراعات

السياسية والاجتماعية والاقتصادية تدور في التاريخ المعني بصور غير مكشوفة، على نحو ماكان يحدث بين العرب والفرس وبينهم وبين الترك وبينهم وبين الهنود إلخ...[1] . من هنا، قد نلاحظ أن التوزعات الفرقية المذهبية الكبرى والصغرى ومابينهما جرى اختراقها إثنياً، على نحو ما وبقدر ما، خصوصاً فيما يتصل بالسنّي والشيعي، والشافعي والحنفي، والإباضي والحنبلي[2] . ولعلنا نرى في الحركة البابكية والحركة القرمطية والأخرى الشعوبية تعبيرات سياسية واقتصادية وسوسيوثقافية عن **تداخل الإثني بالعقيدي**، بحيث يبدو الواحد منهما مدخلاً إلى الآخر وتعبيراً عنه؛ وذلك ـ وهذا يمثل عمق المسألة ـ بالإعتبارين البنيوي والوظيفي.

* * *

إن ذلك كله، مجتمعاً، يتيح لنا القول بأن «السمات القرآنية» الكبرى، التي سيأتي الحديث عليها تالياً، مثلت ـ مباشرة وعلى نحوغير مباشر ـ موضوع انطلاق لكل الأنماط الذهنية الإسلامية، التي تموضعت بشرياً مجتمعياً. بقول آخر، إن السمات المذكورة لم تكوّن نقاط تقاطع مع جهود **المثقفين الكاتبين** من القراء فحسب، بل كذلك مع ممثلي تلك الأنماط جميعاً.

وقد تواجهنا، أخيراً، المقاربة الشائكة التالية، والمتمثلة بالتساؤل التالي: هل السمات «القرآنية» المأتي على ذكرها والتي سنعالجها في الباب القادم من هذا

---

(1) ـ إذا كان الإسلام قد ورث ـ في الريف المصري ـ بعض الطقوس الفرعونية، كما ورد معنا من قبل، فإنه اكتسب لدى الهنود طقوساً تشي بدلالات دقيقة طريفة حول «مايفهمونه» من «الماء المقدس» و «النهر المقدس». (وبالطبع، تبقى المسألة في كلتا المرحلتين مرتهنة بجدلية العلاقة مابين الداخل والخارج). فأمين الريحاني يكتب ـ مما اختزنه من مسموعيات ومشاهدات مباشرة ـ مايلي، معرّجاً ضمناً على مانحن بصدده الآن: «من مظاهر الحج العجيبة مثلاً أن بعض الحُجاج من الهند، لشدة إيمانهم وتفجر بركان احتهادهم، كانوا يرمون بأنفسهم في بئر زمزم تبركاً واستغفاراً، واعتقاداً منهم أنها أسرع طريق إلى الجنة». (أمين الريحاني: ملوك العرب ـ دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية 1987، ص 36).

(2) ـ من موقع هذا التواشج، الذي يكتسب بعداً بنيوياً ووظيفياً، يرى أحد الباحثين «أن التراث الإباضي ـ يقضي ـ بتمجيد العرق البربري، ويقدم على ذلك أحاديث معزوّة إلى النبي». (لوي غارديه: الإسلام الأمس وغداً ـ التاريخ، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 38 «خط التشديد مني: ط. تيزيني»).

المبحث، **هي حصيلة** جهد قرائي استحدثه وأنجزه قرّاء القرآن (منجزو القراءات من مفسرين وفقهاء ومؤولين وكلاميين ومتصوفة وفلاسفة إلخ..) وألحقوها ـ من ثم ـ به، أم هي سمات قرآنية، حقاً، يتحدث عنها القرآن بصيغة خطاب معلن ومكشوف؟

ههنا، ينبغي أن نشير إلى أن هنالك من الإسلاميين من يرى أن هذه السمات، أو ربما معظمها «مبتدع» من قبل «المبتدعين»، أو من «الأعداء الخارجيين» للإسلام[1]. فبحسب ذلك، ليس صحيحاً أن النص القرآني ـ في عمومه ـ إجمالي كلي، وذو إشكالية تأويلية وأخرى تتعلق بالناسخ والمنسوخ، وليس فيه ـ كذلك ـ مايشير إلى باطن وظاهر (لأنه كله ـ وفق ذلك ـ ظاهر مفهوم باللغة العربية المباشرة)، ومايعلن عن أنه نص أتى منجماً وفق الوقائع والأحداث واستجاب لمقتضيات «أسباب التزول»؛ وأخيراً، ليس صحيحاً أبداً أن نتحدث عن محاولات زيادة ونقصان في القرآن الكريم برزت أثناء جمْعه من قبل فرقاء إسلاميين، كما يرى جمع من المصنفين الإسلاميين. إن الرأي المذكور يُحيل هذه المشكلات كلها إلى صفوف من تناولوا (قرؤوا) القرآن، دون أن يكون له ـ هونفسه وبنيته النصيّة ـ نصيب في إثارتها. وبغض النظر عن أن مثل هذا الرأي يفضي إلى موقف لاعقلاني قاصر من القرآن (والحديث النبوي) حيث ينتزع منه حيويته وخصبه في طرح ماطرحه من مسائل ومشكلات وقضايا، فإنه يُقر ـ ضمناً أو إفصاحاً ـ بالتعددية الهائلة، ويجسدها هونفسه في شخصه، تلك التعددية التي اكتسبتها القراءات (أو التناولات) الإسلامية، التي تجمع بينها وبين غيرها مقولة «الفكر الإسلامي» العامة.

بيد أن أرهاطاً من الإسلاميين النابهين، مثل علي بن أبي طالب وفخر الدين الرازي والشهرستاني، لاحظوا أن النص القرآني (والحديثي باعتبار ما) أكثر تعقيداً

---

(1) ـ عبر عن مثل هذا الرأي الكاتب الإسلامي مصطفى البغا في ندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً»، وذلك في معرض رده على مداخلة قدمناها هناك.

من آن يفهم - على صعيد الواقع المشخص - من موقع كونـه كتابـاً تعليميـاً مباشـراً ومقنناً مقعّداً، على نحو صارم. ولابد أن يكون أولئك وأمثالهم قـد صوبـوا عيونهـم الحاذقة باتجاه الخصومات والصراعات والخلافات، الـتي دارت بـين المسـلمين حـول النص المذكور؛ غير مكتفين بالنظر إلى هذا الأخير وبالتشـرنق فيـه أو حولـه؛ بغـض النظر عن النتائج، التي وصل إليها كل منهم بهذا الصدد.

وسيتضح، من سياق الفصول التالية، أن النص القرآني والحديثي) أفصح، بلغـة مباشرة غير مجازية، عن انطوائه علـى السـمات الخمـس الأولى المحدَّدة آنفـاً، وقـدم نفسه بمثابته نصاً مُتبنْيناً وفق الفضاءات والإحداثيـات، المنطلقـة مـن تلـك السـمات ومن سادستها (إضافة إلى غيرها مما لم نبحث فيه عيناً وتفصيلاً). وفي ضـوء التمييـز المُكتشف بين نمطين (أومستويين) قرآنيين لـ «إعـلان القـول»، واحـد مباشـر يمـس البعد التنظيري الإخباري وآخر غير مباشـر يمس البعد التشـخيصي التطبيقـي، قـد نلاحظ أن «الفكر الإسلامي»، بقراءاته المطردة والمتنوعـة، اتكـأ علـى البعـد الأول ليتوغّل في البعد الثاني، ويجد فيه أقصى مطالبه، التي يضعها من مواقعـه هـو نفسـه، أي الفكر المذكور؛ مـع الإشـارة إلى أن ذلـك لم يمثـل خيـاراً وحيـداً بيـد القـارىء (الفقيه أو السياسي إلخ..)، بل كان إلى جانبه الخيار الآخـر المتمثـل بالإتكـاء علـى البعد الثاني، في سـبيل التوغـل في البعـد الأول واسـتنباط مايسـتجيب للإحتياجـات المطلوبة.

لن نشخّص منطلقنا، إذاً، لابأفق واحد، ولاباختيار واحـد، ولاباحتمـال واحـد، على صعيد البحث فيما نعتبره سمـات كـبرى للنـص القرآنـي والحديثي. ذلـك لأن ماحدث فعلاً، في أثناء المراحل الواقعية للفكـر الإسـلامي، كـان (ومـايزال) يسـلك هذا المسلك المعقد والمركب، بحيث قد لايكون بإمكان الباحث، دائماً، أن يكتشف المدخل المناسب إلى فض مغاليقه.

وإذا كان النص القرآني قد أتـى ـ في بنيتـه ـ مُشْـكلاً بـالمعنى المحـدد بوجـود السمات المذكورة فيه، فإنه لن يفصح عن ذلك بهدف مخاطبـة النـاس في تشـعباتهم

وتشظياتهم وتشخصاتهم الإيديولوجية والمعرفية فحسب؛ بل إنه، هو نفسه، تكوّن من موقع الحدث السوسيوثقافي والاقتصادي والسياسي، الذي تشخص في حياة الناس الذين خاطبهم النص المذكور، في حينه. ومن ثم، فإن جدلية المرسل والمتلقّي نواجهها - هنا - في كلتا المرحلتين اللتين تحددان الحضور التاريخي لذلك النص؛ نعني مرحلة التكوّن (النزول بالمصطلح القرآني)، ومرحلة الإعلان (الصّدع بالمصطلح القرآني).

# الباب الثاني

## من النص القرآني الحديثي إلــى القراءات الاسلامية أو من «البنية» إلــى «القراءات»

# الفصل الأول

## النص القرآني ذو بنية إجمالية كلية

## - 1 -

يمكن التقرير، هنا، بترجيح كبير وربما بإقرار شبه عمومي من كتاب اسلاميين وباحثين في الاسلاميات، بأن النص القرآني (والحديثي جزئياً كما ذكرنا من قبل وفي حال الإقرار بوجود حديث صحيح غير موضوع) أتى على نحو لجأ فيه - بالحالات الأغلب والأحسم - إلى صيغ إجمالية كلية، تفتقد، بدلالاتها المباشرة، التفصيل والتخصيص والتعيين[1]. ولقد لفت هذا الأمر نظر الفقهاء والمحدّثين، بل والمنصتين والحفظة من قبْلهم. وكان النبي - في حينه - يشرح الإجمالي الكلي، ويفصل فيه لسائليه وجمهوره، بقدر ما يقتضيه واقع الحال. ولكن التساؤلات والمجادلات مافتئت أن اندلعت لاحقاً من قبل الفقهاء وغيرهم، بمختلف اتجاهاتهم ومنازعهم المحتملة، حول المسألة التالية، التي ظلت - أيضاً في أجوبة محمد غامضة أو

---

(1) - ينبغي، هنا، ان نذكر على سبيل المثال - المعطى الهام التالي، وهو أن «الآيات القانونية، أو كما يسميها الفقهاء آيات الأحكام، ليست كثيرة في القرآن، ففي القرآن نحو ستة آلاف آية، ليس منها مما يتعلق بالأحكام إلا نحو مائتين وحتى بعض ما عدّه الفقهاء آيات أحكام لا يظهر أنها كذلك». (احمد أمين: فجر الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص228). وهذا الأمر جاء تعبيراً عن إحدى سمات النص القرآني المعنية في هذا البحث. «فكثير من آيات القرآن مجملة أو مطلقة أو عامة». (المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة،ص208).

معلقة؛ فضلاً عن أن إجاباته عن أسئلة صحابته وتابعيه ظلت - في الأحوال العامة - تحمل طابعاً توجيهياً عمومياً، إلا ما اتصل ببعض المسائل:

كيف نحدد«قوة دلالة العام على معناه واستغراقه لجميع أفراده، أهي قطعية أم ظنيّة؟»[1] .

فالصيغة الإجمالية الكلية، التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم أحكامه، وكذلك في نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة «كتاب هداية» و«كتاب بشرى» و«كتاب رحمة» للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي يحتوي على كل صغيرة وكبيرة، وحتى في حينه؛ مما حدى ببعض الباحثين أن يصلوا - عبر هذه المسألة - إلى أن الآيات القرآنية التي تتحدث عن «الكتاب» الذي يحيط بكل صغيرة وكبيرة لا يفرط من ثم بشيء[2] ، ينبغي أن تفهم في سياق مجيء القرآن. أي إن ذلك «الكتاب» ليس هو القرآن، الذي أتى ليخاطب الناس في عصره، وهو العصر السابع، وإنما هو «اللوح المحفوظ»[3] ، الذي يرد - أيضاً - باسم آخر هو «أم الكتاب»[4] والذي يحتوي، كذلك القرآن نفسه[5] . وبذلك، ظهر **القرآن** نصاً طيّعاً كل الطواعية باتجاه عملية التغير والتحول على الأصعدة الاجتماعية المختلفة؛ مثله في ذلك مثل أي نص آخر يجد نفسه، تباعاً وبوتيرة مطردة، **مدعوّاً** إلى «تقديم الحساب» أمام تلك العملية المركبة؛ على عكس «اللوح المحفوظ»، الذي يشتمل -

---

(1) - محمد فتحي دريني: الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب - المعطيات المقدمة سابقاً، ص55

(2) - عدْ إلى الآيتين، اللتين أوردناهما في سياق سابق؛ الأولى من سورة الأنعام/38، والآية الثانية من سورة الكهف/49.

(3) - «وعندنا كتاب حفيظ». (القرآن - سورة ق/4)؛ «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ». (القرآن - سورة البروج/21 - 22).

(4) - «يمحوالله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب». (القرآن - سورة الرعد/ 39). وسنلاحظ، لاحقاً، أن هذا التعبير يرد في سياق آخر أو ربما بعلاقة مع التعبير المثبت هنا.

(5) - انظر هذا التفسير في محاولة ملفتة قدمها محمد النويهي، في بحثه: نحو ثورة في الفكر الديني (ضمن مجلة: الآداب، العدد الخامس، أيار 1970، بيروت، ص29). ولنا عودة إلى هذا «التفسير» في موضع لاحق من هذا الكتاب، الذي نقرأ فيه.

حسب ذلك - كل أعمال البشر وكل «الكتب» في «عالم الغيب المؤجّل».

ولعلنا نواجه تناقضاً داخلياً بين النظر إلى القرآن بصفته كتاباً يخاطب الناس المشخصين بالعصر السابع بمشكلاتهم وهمومهم وآفاقهم الخصوصية من طرف، وبين الانطلاق - في الوقت ذاته - من أن «الكتاب الكلي الشامل» إنما هو «اللوح المحفوظ» وليس القرآن. بيد أن هذا التناقض يمكن أن ينقشع، حيث نضع أنفسنا في المستوى الذي وضع أنفسهم فيه أولئك الذين فسروا القرآن وأوّلوه، دون الأخذ بالحسبان القول بكتاب آخر هو «اللوح المحفوظ»، بالمعنى الوارد فوق. وعلى هذا، فإن النظر إلى القرآن بوصفه «كتاب هداية وبشرى ورحمة»، ومن ثم بوصفه كتاباً إجمالياً كلياً كان هو الأكثر حضوراً في أوساط أولئك.

بل إن الأمر اكتسب خصوصية أكثر رهافة بالنسبة إلى «كلية النص القرآني واجماليته»، وذلك حيث رأى البعض أن النص المذكور بكامله — ويتألف من نحو ستة آلاف آية — يُجمل بسبع من آياته هذه. وهذا يعني أن عملية «الإجمال والاختزال» مفتوحة باتجاهات متعددة. فالسيوطي ينطلق من أن سورة الفاتحة «افتتح سبحانه كتابه (بها)، لأنها جمعت (جميع) مقاصد القرآن، وكذلك من اسمائها (أم القرآن) و(أم الكتاب) و(الأساس) فصارت كالعنوان». ويتابع السيوطي مستشهداً بما يقوله الحسن البصري بخصوص ذلك: «إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن (في) المفصل، ثم أودع علوم المفصل (في) الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع. الكتب المنزلة»[1].

ويصل السيوطي إلى القول الحسم: «وجميع القرآن تفصيل لما أجملته الفاتحة، فإنها بنيت على إجمال ما يحويه القرآن مفصلاً، فإنها واقعة في مطلع التنزيل، والبلاغة فيه:

«أن يتضمن ما سيق الكلام لأجله»[2].

---

(1) - تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص32.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص33.

هكذا يتضح أن النص المذكور، **على كليته وإجماله، هو نفسه تفصيل لواحد من أجزائه** ـ سورة الفاتحة ـ . وهذا، بدوره، يضع المسألة في زاوية مكثفة أشد التكثيف. فإذا كان الكلي المجمل من المستوى الأول (وهو النص القرآني كاملاً) مُجْملاً في الكلي المجمل من المستوى الثاني (وهو سورة الفاتحة)، فإن هذين المستويين كليهما يُحمَلان بمستوى آخر ثالث من الكلي الإجمالي هو «اللوح المحفوظ». وهكذا، فإن المسألة تغدو ذات طابع معقد ومركّب، وتغدو الإجابة عن السؤال التالي ذات طابع إشكالي: كيف يستطيع المرء أن يفك الارتباط بين الكلي الإجمالي والجزئي، المحدد في النص القرآني، على نحو يحقق الاستجابة للواقع الاجتماعي المشخص؟

* * *

والآن، إذا عدنا، ثانية، إلى القرآن بوصفه «كتاب هداية وبشرى ورحمة»، فإننا نلاحظ أنه في «بشراه» هذه، كان قد جسّد تواصلاً، بما لا يرقى إليه الشك، مع «البشارة» النصرانية المسيحية؛ مع الإشارة إلى أننا قد نجد في العلاقة بين القرآن والانجيل (أو الأناجيل) وكذلك وإلى حدّ ما بين القرآن والتوراة، لحظة من لحظات التمايز الخاصة. فإذا كنا وضعنا يدنا على نقطة تلاق وتواصل تاريخي بين الفريقين المذكورين على صعيد تصور «الهدى» و«البشارة»، فإننا نلاحظ أن الاسم الآخر للقرآن ـ وهو «الفرقان»[1] ـ ينطوي على معْنييْ «التمييز» بين القرآن والكتابين الآخرين، و«الخلاص» في الدنيا والآخرة[2] . ويظل هاماً، هنا، أن الالتقاء بين القرآن و«الانجيل» في معنى «البشارة»، لا يتجاوز النبرة الجديدة التي تحملها هذه الأخيرة في السياق القرآني التاريخي، وذلك عبر ظهور ذلك التمييز على نحو أو آخر

---

(1) ـ يأتي في القرآن: «نزّل عليك الكتاب بالحق مصدّقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل. من قبلُ هدى للناس وأنزل الفُرقان». (القرآن ـ سورة آل عمران / 2-3).

(2) ـ انظر، مع المقارنة: Walter Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a.O.,S.84.

وبحدّ ما من التشديد[1] . ومن هذا الموقع «البشاري»، أفصح النص القرآني عن شخصيته تباعاً وتكراراً، محْدثاً في قلب قارئه (مرتّله) أو المنصت إليه ما يقترب من العلاقة الشخصية المباشرة، على نحو ما نواجهه ـ وإن بوتائر أكثر تعاظماً ـ في النص الحديثي. إن النص، ههنا يخاطب المدارك والأحاسيس والعواطف، مُلهباً إياها بالآمال المجسدة بـ «البشرى البشارة» العظمى السارّة:

«طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين. هدى وبشرى للمؤمنين»[2] ؛ «وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به»[3] ؛ «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»[4] ؛ «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين»[5] ؛ «تلك آيات الكتاب الحكيم. هدى ورحمة للمسلمين»[6] ؛ «هذا بيان للناس هدى وموعظة للمتقين»[7] .

وفي حديث نبوي، نواجه تأكيداً على علاقة وثيقة بين الاسلام والمسيحية النصرانية تتحدد بصلة يعلن عن وجودها النبي بينه وبين «أخيه عيسى» بصيغة «البشرى»، التي من شأنها الإبقاء على «الإخبار السارّ العمومي»، دون التفصيل فيه:

«إن حقيقة قولي وبدوّ شأني أني دعوة أبي ابراهيم، وبشرى أخي عيسى،

---

(1) ـ انظر حول ذلك مع المقارنة: جيب ـ بنية الفكر الديني في الاسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 81. وفي القرآن، نجد ما يعلن عن مثل هذه العلاقة؛ حيث يأتي الحديث على التوراة والإنجيل: «نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التورية والإنجيل. من قبل هدى للناس ـ القرآن: سورة آل عمران/ 4» أنظر أيضاً: سورة المائدة/44.

(2) ـ القرآن ـ سورة النمل / 1-2.

(3) ـ القرآن ـ سورة آل عمران / 126.

(4) ـ القرآن ـ سورة النمل / 89.

(5) ـ القرآن ـ سورة البقرة / 2.

(6) ـ القرآن ـ سورة لقمان / 2-3. حول كون القرآن أتى بمثابة «كتاب هداية»، انظر أيضاً، أحمد أمين: فجر الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص229.

(7) ـ القرآن ـ سورة آل عمران / 138.

وكنتُ بكر أمي»[1].

ونستطيع، في ضوء تفحص تفسيرات رهط من الفقهاء والمفسرين، أن نتبين ما يولونه من أهمية للتمييز بين «**كتاب الهداية والبشرى والرحمة**» من طرف، وبين «**كتاب العلم**» من طرف آخر. فهذا الأخير يختلف - وفق ذلك اختلافاً نوعياً عن ذاك. أما الاختلاف المعني فيكمن في أن «الكتاب» الأول لا يخضع للتغير والتحول، اللذين من شأنهما الحثُّ على التدخل في النص، بغية إعادة النظر فيه تعديلاً أو تخلّياً أو تدقيقاً جزئياً أو كلياً الخ..؛ في حين يبرز «الكتاب» الثاني بصفته خاضعاً ـ بالضرورة النوعية ـ للتغير والتحول النوعيين؛ مفتقداً، بذلك، عنصريْ الثبات والإطلاقية، اللذين يستدعيان في حال حيازته عليهما النظر إليه على أنه نص أبدي يخاطب الأزمنة والأحوال التالية على ظهوره، كلها، إنْ لم يكن اكثر من ذلك.

لقد جرى تركيز شديد على «كتاب الهداية»، الذي يُعلَن أنه يختلف اختلافاً بيّناً عن «كتاب العلم». ولكن الاختلاف يرتد - في هذه الحال - إلى الوراء لصالح الكتاب «الأول»، الذي يُنظر إليه، حينئذ، ليس بوصفه غير مواز للعلم بمعنى أن يكون نقيضاً له، وإنما بمعنى أنه (أي كتاب الهداية) لا ينتمي إلى «نقيض» العلم. وقد عبر عن هذه الأطروحة التلفيقوية الإيمانية محمد سعيد رمضان البوطي، حيث انطلق من أن الاسلام

«ليس علماً وليس الاسلام أيضاً خطاً موازياً للعلم. إلا أن الاسلام **نهاية**[2] تنتظر الباحث العلمي»[3].

وكما يلاحظ من النص السابق، فإن الاسلام إذ يُنظر إليه على أنه «نهاية»، فإنه يكون قد استلزم خروجه من جدلية الحدث والتاريخ، والتاريخ والتراث، وكذلك من جدلية الواقع والفكر، ليتحول إلى بنية هي - حسب منطوق الأطروحة

---

(1) ـ الكامل في التاريخ لابن الأثير - الجزء الأول، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الرابعة 1983 ، ص 273.

(2) ـ خط التشديد مني: ط. تيزيني

(3) ـ لقاء مع محمد سعيد رمضان البوطي (ضمن: جريدة ـ الاعتدال ـ تصدر بالعربية في نيوجرسي، الولايات المتحدة الامريكية، 1990؛ وللأسف فقد منا رقم عدد الجريدة).

- **نهاية كل شيء وبداية** كل شيء: إنها معلقة إطلاقاً باتجاه ذاتها؛ ولكنها مفتوحة باتجاه الخارج، تؤثر ولا تتأثر، تفعل ولا تنفعل؛ مُفضيةً، بذلك، إلى البنية الإلهية الأرسطية (ويرجح أن هذه أثرت في تلك البنية الاسلامية القرآنية تاريخياً: إنها تحرِّك من عَلٍ، دون أن تتحرك). والطريف في ذلك أن صاحب النص (البوطي) يعلن فيه أن **الباحث العلمي** مدعو إلى البحث في تلك «النهاية»، من حيث هي، وضمن شرائطها «الوجودية والعقيدية»: لكن، كيف يتسنّى للنسبي (العلم)، أي الذي لا يتماهى - بحسب ذلك - بالمطلق، أن يُمسك بمفاصل ما يعتبر مطلقاً إطلاقاً؟ إن خُلفاً منطقياً لا بد أن يلاحظ في نسيج هذه الأطروحة التلفيقوية. وهو (أي الخلف) قابل لأن يُتجاوز فقط **من خارجه**، وعبر القول الإيماني بتدخل فعل خارجي، من نمط الفعل الإلهي بالمفهوم الأرسطي المُؤسلَم.

بيد أن اتجاهاً راهناً يفصح عن نفسه تحت مطلب «أسْلمة العلم» و«المعرفة» عموماً[1]، مخلّفاً وراءه مثل تلك الأطروحة التلفيقوية الإيمانية. وهنا، ينبغي القول بأن ذلك الاتجاه من أجل أن يتجاوز الاطروحة المذكورة، يجد نفسه أمام واحد من خيارين اثنين: إما أطْلقة المعرفة (والعلم من ضمنها)، وإما نَسْبنة القرآن كنص ديني، في أساسه. والفكر الاسلامي الراهن لن يأخذ بالخيار الثاني، لأن في ذلك اختراقاً لخصوصيته. ومن ثم، فإننا نواجه - على هذا الصعيد الاسلامي عموماً وإجمالاً - خط تقاطع وتداخل بين الايديولوجيا الاسلامية الراهنة والأيديولوجيا المسيحية السكولائية في العصور الوسطى. فهذه كانت - كما هو الحال الآن بالنسبة إلى تلك - تزعم ان «الانجيل هو «الكتاب التعليمي» الأكبر في العلوم الطبيعية، بحيث لا يمكن أن توجد «نظرية علمية» إلا وتجد مصدرها في «الكتاب المقدس»[2].

---

(1) - انظر حول ذلك: عزيز العظمة - أسلمة المعرفة اللاعقلانية السياسية، ضمن (قضايا فكرية - محور: الأصوليات الاسلامية في عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر، اوكتوبر 1993، ص407 - 414، القاهرة).

(2) - انظر: Walter Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a. O,S. 219.

وقد قاد بعض الفقهاء المنظرين ذلك التعارض بين «كتاب الهداية » و«كتـاب العلم» إلى تعارض آخر، من مستوى أكثر دلالة وحساسية على صعيد المسألة، وهو بين «كتاب الهداية» و«كتاب العقل». فإذا كان «العلم» ذا طابع تحولي صيروري، فإن «العقل» هو، أيضاً، كذلك. ومن ثم وبمقتضى التعارض المذكور، فإنه لا يمكن الركون إلى هذا «العقل» في النظر إلى النص القرآني. ذلك لأن هذا الأخير ــ وفق التصور المعني ـ شامل وكلي وقطعي، في بنيته الأساسية؛ في حين أن ذاك ذو أحكام جزئية وتفصيلية عارضة وغير قطعية، لالفظاً ولا معنى؛ إضافة إلى أن أحكامه ظنيـة «غير يقينية»، بسبب من أنها «ذات مصدر بشري». ومع ذلـك ــ وهـذا مايؤرق وما سيظل يؤرق جمعاً من الفقهاء ـ يبقى كلاهما (القـرآن والعقـل) غـير قطعي في أحكامه. فالأول، الذي وجدنا سمة من سماته كامنةً في كونه إجمالياً كلياً، لا ينِي يثير التساؤلات حول كيفية استخلاص الخاص من عامّه، وتفصيله من إجماله. ومن ثـم، فالاجتهادات المؤوِّلة والمؤوَّلة بتحزباتها المختلفة، ستبقى تعلن عـن نفسها، بعد أن فعلت ذلك طوال ما يزيد على أربعة عشر قرناً[1] .

وقد اقتضى ذلك النمط من التفكير التعرض لمسائل لاهوتية تتصل بـ «الـذات الإلهية»، وبـ«القـدرة الإلهيـة» على التدخـل في الجزئيـات والكليـات، وبـ«العناية الإلهية»؛ فقاد ذلك جمعاً من المجتهدين إلى طـرح مثـل السـؤال التـالي، وإلى الإجابـة عنه:

«هل للّه تعالى حكم في كل حادثة أم لا؟ فمن الأصوليـين[2] مـن صـار إلى أن لاحكم لله تعالى في الوقـائع المجتهـد فيهـا حكمـاً بعينـه قبل الإجتهـاد، مـن جـواز

---

(1) ـ فبحسب التعددية المدرسية المذهبية، نسوق ـ على سبيل المثال ـ أنه «يتم التركيز مرة على الأفعال: فمن يكفر بتعاليم القرآن عن قصد ظاهر يخرج من الاسلام (الخوارج والمعتزلة). ومرة بالقول وبفعل نطـق اللسـان الـذي يجهر أمام الله والناس (الحنفية والماتريدية). ومـرة بـالقول اللفظي وبـالفعل معـاً (الحنابلـة). ومـرة في تصديـق القلب ويقينه (الأشعرية)». (لوي غارديه: التاريخ ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص44).

(2) ـ يعني ، بحسب تدقيقنا الاصطلاحي: الأصوليين.

وحظر، وحلال وحرام. إنما حكمه تعالى ما أدى إليه إجتهاد المجتهد، وإن هذا الحكم منوط بهذا السبب. فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم»[1].

والشهر ستاني، الذي يورد هذا الرأي الاجتهادي كمؤرخ لممثّليه، يتابعه في نتيجته القصوى المحتملة، في حينه، وهي تلك التي تكمن في تحول النص القرآني من «أيدي الله» إلى أيدي الناس المجتهدين المؤولين، أي من «**كتاب تنزيل**» إلى «**كتاب تأويل**»؛ بحيث يغدو ممكناً أن تنشأ احتمالات متعددة ومتغيرة تعدّد المجتهدين أنفسهم وتغيرهم: إن ذلك الرأي يبرز بمزيد من التأكيد

«خصوصاً على مذهب من قال: إن الجواز والحظر لا يرجعان إلى صفات في الذات، وإنما هي راجعة إلى أقوال الشارع: إفعل، لا تفعل، وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم»[2].

ولعلنا نتبين أن دخول القرآن وانتشاره الملفت في أوساط بشرية متنوعة عقيدياً وإثنياً، ناهيك عن تنوعها في أنماط العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية، يتأتيان من مواقع متعددة ومركبة، تقتضي بحثاً في الظروف السابقة على ظهوره، كما في المرحلة التي ظهر فيها. **فحتّى من حيث النظر إليه** ككتاب «يصلح لكل **زمان ومكان**»، على رأي الفقهاء الذين يرون في لفظة «الكتاب» الواردة في الآية القرآنية «وما فرطنا في الكتاب من شيء» إشارة إلى القرآن وليس إلى «كتاب» آخر هو «اللوح المحفوظ» الوارد ذكره هناك، لا يمكن التعامل معه بعيداً عما قد يعتبر خصوصيته التاريخية والدينية واللغوية.

أما التنكر لمثل هذه «الخصوصية» فبه يعبد الطريق للنظر إليه في ضوء التناقض بين المطلق إطلاقاً والنسبي إطلاقاً، جاعلاً منه كتاباً **فوق التاريخ**، رغم ما يُفضي ذلك إلى مفارقة منطقية واصطلاحية وتاريخية. إن الفقهاء المعْنيين يصلون إلى ذلك

---

(1) ـ الشهر ستاني: الملل والنحل ـ الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961، ص203.

(2) ـ المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص203 ـ 204.

عبر انتزاعهم القرآن من سياقاته المشخصة أولاً، وحيث يهملون «الظروف» التي جعلته يبدو أنه صالح لكل الأزمنة والامكنة ثانياً. أما مصادر هذه الصيغة اللاتاريخية فيردها أولئك إلى «حكمة إلهية مطلقة»، أي إلى مصدرية تتخطى الزمان والمكان وتشخصهما التاريخي الكوني.

وقد ألح حل الفقهاء على هذه الصيغة القرآنية، إذ وجدوا فيها ما يمثل مصدر «رحمة للمسلمين»، أما هذه «الرحمة» فتتمثل ـ وفق ذلك ـ في أن الله يقدم للمسلمين، سلفاً ولاحقاً، كل ما يحتاجونه، بحيث يكفيهم مؤونة البحث والتقصي الخاص والعام ومحاولة اكتشاف الاسئلة والاجوبة بمقتضى العلاقة بين النظر والعمل[1] . ومن طرف آخر، تجدر ملاحظة أن جموعاً من الفقهاء اتفقوا، بما يشبه الإجماع، على ذلك «المصدر الإلهي»، لأنهم رأوا فيه قاعدة فقهية إعتقادية من شأنها أن تستجيب، تسويغاً وتحفيزاً للاختلافات والتمايزات وتحضنها، حيثما تنشأ بينهم هم أنفسهم، أو بينهم وبين عامة المسلمين، في مسألة أو أخرى؛ ذلك لأنهم ـ في هذه الحال ـ يجدون أمامهم تسويغاً **شرعياً** مقبولاً في النص القرآني (والحديثي) نفسه. من هنا، يمكن أن نتبين، في ذلك، إقراراً صريحاً من قبل فريق من الفقهاء بصيغة «الإجمالية والكلية» الوارد فيها هذا النص، ومن ثم، بضرورة نشوء التعددية المذهبية، والنظر إليها بمثابتها ظاهرة شرعية (مشروعة) ينبغي التسامح معها، إن لم يكن التأكيد عليها. لماذا؟ سنلاحظ أن الإجابة المنوط بها تسويغ تلك التعددية وتشريعها هي نفسها ستكوّن **أحد تجلياتها وأحد احتمالاتها**. وقد واجهنا واحداً من هذه الاخيرة متمثلاً فيما قدمه مؤرخ «الملل والنحل» الشهر ستاني على لسان «جمع من الأصوليين»، حيث نقل لنا عنهم أنهم يجيبون عن ذلك السؤال بأنه «لا حكم لصاحب النص الإلهي الكلي الاجمالي» في «الأعيان»، وإن كان هو الذي أوجد ما في «الأذهان»، أي «الكليات».

---

(1) ـ إن المصادرة على المستقبل بهذه الصيغة يعبر عنها سيد قطب بوضوح، حيث يطرح السؤال التالي ويجيب عنه: «أليست مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم؟.. ان مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله الله، وكما بلغه رسول الله». (سيد قطب: معالم في الطريق ـ القاهرة 1968، ص96).

في هذا السياق، ينبغي التنبه إلى أمر ذي أهمية لعلها كبرى، وهو ذلك الذي يتمثل في أن العلاقة بين ما في الأذهان من «كليات إلهية» وبين ما في الأعيان من جزئيات بشرية، لا تقوم على استنباط هذه من تلك بمعزل عن العلاقات السببية التي تحكمها. وبصيغة أخرى تتوافق مع مهمات هذا المبحث، يمكن القول، إن فئة من الفقهاء والمفكرين والسياسيين، في مساءلتهم للنص القرآني وتناولهم له، لاينظرون إليه من حيث هو، **بل من حيث هم**. فبحسب ما قدمه لنا الشهرستاني، يلاحظ ـ على هذا الصعيد ـ أن من الفقهاء مَنْ صار إلى القول بأن لا حكم لله في الوقائع المجتهد فيها حكماً بعينه قبل الاجتهاد، وإنما حكمه **فيما أدى** إليه اجتهاد المجتهد، وبأن هذا الحكم، **من ثم وبالضرورة**، منوط بهذا السبب؛ ذلك لأنه إن لم يوجد السبب، لم يثبت الحكم. وهذا، بدقيق العبارة، من شأنه أن يؤدي إلى الإقرار **غير المشروط** بالوضعية الاجتماعية المشخصة **معياراً منهجياً** لكيفية تلك المساءلة للنص المعني وحدودها وآفاقها.

وقد فُهم هذا الأمر من باب التأكيد على أن تعددية المساءلة والقراءة والوصول بذلك إلى التعددية المذهبية، يمثلان وجهاً من أوجه «الرحمة بالمسلمين»، في مواجهتهم لمشكلاتهم وقضاياهم المتنوعة، والمتأتية من تعدد أنماط حياتهم. ومن الملفت أن ينتبه إلى ذلك المعْقد الخطير، في حساسيته المذهبية، أحد المفسرين المسلمين المستنيرين، وهو فخر الدين الرازي. فقد كتب، بكثير من التدقيق المنطقي وبشجاعة فكرية فائقة، قائلاً:

«لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب. وذلك ما ينفرّ أرباب المذاهب عن قبوله والنظر فيه»[1]. وهذا، بدوره، يصب في الفكرة القرآنية الشهيرة، وهي أنه «لو

---

(1) ـ فخر الدين الرازي: تفسير ـ الجزء الثاني، ص107. وقريباً من هذا الموقع، يرى طه حسين أنه «لا غرابة في أن تختلف مذاهب القوم في القرآن باختلاف الموضوعات وباختلاف المقامات أيضاً. وإنما الغرابة في التزام مذهب واحد من مذاهب القول في التشريع والقصص والتبشير والانذار». (طه حسين: مرآة الاسلام ـ دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، القاهرة 1969، ص165).

شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة».

فإذا كان الأمر كذلك، فإننا نغدو - في ضوئه - مخولين بالنظر إلى الحكم التالي على أنه «صحيح»، أو - على الأقل - على أنه يخرج من دائرة «المحظورات والمحرمات»:

«كل مجتهد مصيبٌ في الحكم»[1].

إن ما يعبر عنه الرازي بنفور أرباب المذاهب عن قبول القرآن والنظر فيه لو كان مطابقاً لمذهب **واحد**، وما يورده الشهر ستاني عن بعض «**الأصوليين**» من ان كل مجتهد مصيب في الحكم، إن هذا وذاك يقودان - بمنطقية صارمة - إلى أن يُفهما في ضوء «**تعددية مذهبية**» مشروعة كل الشرعية. أما هذه الأخيرة فتبرز من حيث هي **حالة مذهبية**، تعبر - دلالياً وعلى نحو معقد دينياً - عن حالة **التعددية الاجتماعية المشخصة**، التي يعيش في حقلها البشر (المسلمون ومِنْ ضمنهم الفقهاء المنظّرون). بل لعلنا نذهب أبعد من ذلك، في قراءتنا للشاهد الرازيّ، فنرى فيه إلماحاً بالقول بأن التعددية المذهبية المعنية ليست حالة مرتهنة بوجود أرهاط من «أرباب المذاهب» من الممكن أن تغيب إذا غابوا، وإنما هي وضعية «بشرية طبيعية» ضرورية ضرورة وجود المجتمع البشري نفسه؛ مع الإشارة إلى أن ذلك يظل - بالاعتبار الرازيّ - خاضعاً للإرادة «الإلهية الحكيمة والرحيمة » فيه.

بيد أن المسألة ستظل تفصح عن المحور المركزي فيها، وهو أن النص المعني، هنا، (القرآني - الإجمالي الكلي) يتحول - في ضوء جدلية النص والواقع - إلى قاسم مشترك بين أطراف متعددة ومتعاظمة عمقاً وسطحاً، ضمن وضعيات متناقضة أو متباينة أو متقاربة الخ..؛ بحيث إن كلاً منها وجد فيه ما رأى أنه يستجيب لاحتياجاته ومقتضيات الوضعية التي ينطلق منها، وينتمي إليها، ويأخذ منها موقفاً،

---

[1] - الشهر ستاني: الملل والنحل - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص204.

على نحو أو آخر، وسلبياً كان أم إيجابياً، الخ...[1]

وقد برز الأمر بمزيد من احتمالات التعددية على صعيد الواقع المشخص، الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفقهي النظري، حين كان فريق من الصحابة والفقهاء الأوائل يلاحظون أن النص القرآني (والحديثي) لا يمكنهم أن يستنطقوه بالإجابة أو بالحضّ على الإجابة عن المشكلات والمعضلات الناشئة، تواً، عن فتوح بلدان أجنبية ببنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ذات خصوصيات إثنية وبتوجهات تشريعية حقوقية جديدة ومتنوعة، إلا إذا توفر شرط واحد على الأقل؛ نعني بذلك الإجهاز على المكابرة التالية الزائفة منطقياً والمدمِّرة واقعياً، وهي ان «النص المذكور هو الحكم على الواقع» بنيوياً ووظيفياً، وليس العكس من ذلك، أي أن الواقع هو الحكم على هذا النص (وكل نص). فعلى هذا الأخير ـــ في هذه الحال ـــ أن يكون مطواعاً ومفتوحاً ومنفتحاً، وذلك على نحو يُبقي على السياق الديني الشرعي **العام** لهذه العملية. وقد كان على هذا المعطى الموضوعي أن يفرض نفسه بحكم مقتضيات الوجود الاجتماعي، مجسَّداً في الوضعية الاجتماعية المشخصة، حالئذ، بحيث إنه «لم يدّع أحد أن القرآن والسنة الصحيحة نصاً في لامسائل الجزئية على كل ما كان وما هو كائن»[2].

ولعل ما طرحه محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة» يقدم صيغة أخرى لمعادلة «المطلق اطلاقاً والنسبي إطلاقاً» فهو يلجأ إلى تأويل

---

(1) ـ يرى محمد يوسف موسى رأياً قريباً من ذلك، حيث يعلن ان القرآن هو «على نحو يجعل الفكر يذهب مذاهب شتى، وكل من أصحاب هذه المذاهب يجد من اليسير التماس ما يؤيده من القرآن نفسه». (محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ـ دار المعارف بمصر 1958، ص 5-6). وإذا كان الأمر، كذلك، بهذه الصيغة النصّية الذهنية والتطبيقية، فأنت، بحسب رأي الشاطبي «لا تجد مبتدعاً ممن ينسب إلى الملة إلا وهو يستشهد على بدعته بدليل شرعي فينزله على ما وافق عقله وشهوته». (الشاطبي: الاعتصام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 134).

(2) ـ أحمد أمين: فجر الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص235.

«رياضي» للعلاقة بين التعبيرين القرآنيين «الحنيف» و«المستقيم ــ الصراط المستقيم»، وذلك على نحو ميتافيزيقي، يطيح بما يعتبره المؤلف قائماً بين الطرفين المذكورين بصيغة «تفاعل جدلي». فإذا كان «الصراط المستقيم»، بحسب ذلك، منطوياً على «الإستقامة»، فإن «الحنيف» يتضمن «الميل والإنحراف» (وهذا هو بالأصل المعنى اللغوي للكلمة). وبعبارة محمد شحرور، نقرأ ما يلي:

«إن عزم الدين وقوته وسيطرته تأتي بهاتين الصيغتين معاً الإستقامة والحنيفية حيث جاءتا معاً في آية واحدة»[1].

ويتابع الباحث، محدداً العلاقة بين هاتين الأخيرتين بمثابتها علاقة الثابت بالمتحول، مفهومةً بصيغة المطلق اطلاقاً والنسبي إطلاقاً:

«هناك ثوابت يحتاجها الانسان في حياته وتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات، وهذه الثوابت لا تخضع للتحول (مستقيمة) بل تُنسب إليها المتغيرات. فهنا ظهرت حاجة الإنسان الى الله ليدله على هذه الثوابت والتي سماها (الصراط المستقيم).. ولا يعني أبداً ان الصراط المستقيم (الثوابت) جاء ليلغي المتغيرات بل ليشكل علاقة جدلية معها (الثنائية)، وهنا يكمن التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول (المستقيم والحنيف) في الدين الاسلامي.. فالحنيفية هي التابع الذي هو منحن أصلاً والاستقامة هي حدود تحقيق هذا التابع المتمثلة بالنهايات... فإذا نظرنا إلى التشريع الاسلامي ووجدناه يحمل هذه الخاصية أي خاصية الإنحناء والاستقامة معاً فهذا يعني أنه صالح لكل زمان ومكان»[2].

إن **ميتافيزيقية** العلاقة بين ما يعتبره شحرور «ثابتاً» و «متحولاً» ــ وهي علاقة قد تحيلنا إلى الثنائية الميتافيزيقية التي واجهناها من قبل عند فهمي جدعان

---

(1) ـ محمد شحرور: الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص448. والآية القرآنية المعنية هنا هي (قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملّة ابراهيم حنيفاً ـ الأنعام / 161).

(2) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 449، 450، 451.

بين الحقيقة والتاريخ - تقوم على النظر إلى هذين الفريقين من حيث هما قطبان مطلقان في هويتهما (الثبات والتحول). فالأول منهما مطلق **إطلاقاً** في «ثباته» بحيث يلزم عن هويته «أنه لا يخضع للتحول»، كما يرى المؤلف، وأنه - من ثم - غير قابل للإختراق من موقع «النسبي». وبالعكس من ذلك تماماً وإطلاقاً، يقوم الثاني على «تغير مطرد»، أي على «النسبي» غير قابل إطلاقاً للأطْلقة. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يصح القول بوجود « التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول (المستقيم والحنيف) في الدين الاسلامي»، كما يعلن شحرور؟ إذ كيف يتسنى، في هذه الحال، للنسبي إطلاقاً أن يؤثر فيه، دون أن تلحق به لواحق النسبي، على نحو ما، ثانياً؟ إن شحرور إذ ينطلق من معجمية تقاطب ميتافيزيقي، يجد نفسه وجهاً لوجه أمام بنيتين مطلقتين، واحدة في انغلاقها (وهي الثابت ــ الثوابت الإلهية)، وأخرى في انفتاحها. ومن هنا، يغدو الوقوع في حقل نزعة تلفيقية أمراً يقتضيه واقع الحال. أما هذه النزعة الأخيرة فمن خصائصها الإقرار بوجود بنيتين اثنتين متجاورتين تجاوراً غير متكافئ: الأولى منهما (المطلقة اطلاقاً) تمثل **مصدراً ثابتاً مطلقاً** لمشكلات وحلول **متغيرة ونسبية**، لا ترقى إلى مستوى تلك بنية وفعلاً.

ويزداد الإضطراب الاصطلاحي والمنطقي فيما يطرحه محمد شحرور، على هذا الصعيد، حين يأتي على العلاقة بين اللغة والفكر. فهنا، مرة أخرى، ينطلق من «ثابت مطلق» و«متغير نسبي»، ليرى أن العلاقة بينهما علاقة «مصدر» بـ «ملحق»، اي علاقة «تابع هو منحن أصلاً» و«استقامة ــ متبوع» يتمثل «في حدود تحقيق هذا التابع المتمثل بالنهايات». فالباحث يرى أن صياغة الكتاب القرآني «لها طابع خاص وهو أنها تحتوي المطلق الإلهي في المحتوى والنسبية الإسلامية في فهم هذا المحتوى، وهذا ما نعبر عنه بثبات الصيغة اللغوية (النص) وحركة المحتوى، ففي هذه الحالة يمكن أن نقول: ان هذا من الله سبحانه وتعالى لأن الانسان عاجز عن تحقيق هذه الشروط. فإذا كان هذا الكتاب يحتوي على هذه

الخاصية، فعند ذلك تعطى آياته طابع القدسية أو النص المقدس الذي لا يُمس ولا يحرف، وإنما يجري تأويله على مر العصور والدهور، وفي هذه الحالة فقط لا يعتبر الكتاب تراثاً، وإنما التراث هو الفهم النسبي للناس له في عصر من العصور»[1].

ان محمد شحرور يتحدث، هنا، عن «ثبات الصيغة اللغوية (النص) وحركة المحتوى»، معلناً ـ بذلك ـ عن نسق آخر من التلفيقوية الميتافيزيقية، هو علاقة اللغة والفكر. فاللغة، بمقتضى ذلك، ثابتة مطلقة، لأنها ذات مصدر إلهي إطلاقي؛ في حين أن الفكر، الذي يمثل «محتوى» تلك اللغة ، متحرك ومتغير. ووفق هذا المنظور، يتعين على «الفكر» أن يقيم علاقة مع «وضعية ثابتة مطلقة»، هي «النص الأصلي الإلهي». لكن، أقل ما يقال على هذا الصعيد، هو أن تطور العلوم الألسنية، إضافة إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، قد أزال مبدئياً ـ فكرة التجاور غير المتكافئ بين اللغة والفكر بمثابتها وهماً، على تلك العلوم أن تكشف عن مصادره ومسوغاته الإيبيستيمولوجية والاجتماعية. ومع أن الباحث (محمد شحرور) يفصح عن رأيه بوضوح، في هذه المسألة، نرى جعفر دك الباب يعلن ـ في تقديمه لكتاب «الكتاب والقرآن» ـ ما يثير الإستغراب، في هذا الحقل المعني:

«وبما أن الدكتور شحرور تبنى المنهج التاريخي العلمي، فقد ركز على التلازم بين اللغة والتفكير ووظيفة الإتصال منذ بداية نشأة الكلام الانساني»[2].

إن تلازماً بين اللغة والتفكير يشترط، أولاً ومن حيث الأساس، الإقرار بعلاقة **تضايفية** بين كلا الفريقين، تكون لكل منهما بمقتضاها إمكانية التأثير تضايفياً (هنا جدلياً) في الآخر، **بعد أن يكون قد** أقر بأن الواحد منهما يؤثر في الآخر بنية ووظيفة، **أي** بعد أن تُرفض المصادرة الميتافيزيقية القائلة بوجود مطلق إطلاقاً،

---

(1) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص36.
(2) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص24.

وبوجود نسبي مطلق في نسبيته، كأغلوطة وجودية ومنطقية[1]. ومن الهام والمثير أن ما يعتبره المؤلف «مطلقاً إطلاقاً» (أي النص القرآني)، ظهر **دائماً** بمثابة نص مستجيب لجدلية الخاص والعام والجزئي والكلي؛ مما ينفي الرؤية التجزيئية الميكانيكية للمسألة، وينفي - من ثم - الثنائية الميتافيزيقية بين «كتاب الهداية» و«العقل - العلم».

وملاحظ أن الشاطبي يلجأ إلى مثل تلك الثنائية، حين يأتي على تبديع «ذوي العقول». ففي باب عقده حول «ذمّ البدع والمحدثات»، يكتب ما يلي، مبلوراً الثنائية الميتافيزيقية المعنية بين الثابت والمتغير، ومفصحاً عنها على نحو تسويغي:

«إن عامة المبتدعة قائلة بالتحسين والتقبيح، فهو عمدتهم الأولى وقاعدتهم التي ينون عليها الشرع، فهو المقدم في نحلهم بحيث لا يتهمون العقل. وقد يتهمون الأدلة إذ لم توافقهم في الظاهر.. وقد علمت - أيها الناظر - أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقاً، وذلك تراهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً؛ ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث. ولو كان كل ما يقضي به حقاً لكفى في اصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة.. فأنت ترى أنهم قدموا أهواءهم على الشرع»[2].

---

(1) - تواجه في الإصدارات الفكرية العربية الراهنة صيغاً وأشكالاً أخرى للعلاقة بين اللغة والفكر وبين اللغة والواقع، تقوم إحداها على النظر إلى اللغة العربية على أنها - من حيث هي - ظاهرة لاتاريخية وحسية. من ذلك مالاحظه أنور المرتجي (المغرب) من أن محمد عابد الجابري في كتابه (تكوين العقل العربي - دار الطليعة ببيروت 1984، ص77) «يعتمد على أطروحات أنتروبولوجية ترى أن اللغة تحدد أو على الأقل تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون، وذلك بغية الوصول إلى النظر في الكيفية التي يتحدد بها العقل العربي من خلال اللغة التي ينتسب إليها ليصل في الأخير إلى خلاصتين تتسم بهما اللغة العربية، هما لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية. وإذا كان لنا من ملاحظة على هذا التصور الإثنولوجي الذي يقول بأن اللغة هي التي تشكل رؤية الإنسان للعالم، فإننا نشير إلى أن التصور المذكور الذي يفضي لدى الجابري إلى أن (الأعرابي صانع العالم العربي) والذي يلتقي مع آراء العالم همبولدت والامريكي ورزف Whorf، يمكننا أن نعترض عليه بما قاله العالم مارسليزي (إنه لا يعير الأهمية للبعد الاجتماعي الكامن في اللغة لأن كل التناقضات داخل المجتمع وكل وجود لمجموعات اجتماعية مختلفة يبقى منفياً). (أنور المرتجي: الكتابة اللسانية العربية بين ميتافيزيقا الاستشراق والنزعة الأصولية - بحث قدم إلى: الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص143 من الجزء الأول الذي ضمّ بين دفتيه عدداً من بحوث الندوة - جامعة عدن).

(2) - أبو اسحق بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص144.

## - 2 -

ولعل سؤالاً يطرح نفسه، ههنا، ويطرح معه مشكلة نادراً ما واجهها الباحثون في الإسلاميات والمؤرخون؛ ذلك هو: ما هي العوامل والحوافز الخفية أو المفصح عنها، التي كمنت وراء ظهور النص القرآني في صيغته الكلية الإجمالية، تلك الصيغة التي تجلّى فيها وأثر عبرها ـ وعبر غيرها ــ عمقاً وسطحاً؟ لماذا نواجه في هذا النص تلك الصيغة على نحو حاسم، ولا نواجه ــ بدلاً منها ــ صيغة أخرى، تخصيصية تفصيلية، كما هو الحال مثلاً في نصوص دينية أخرى، كبعض الأناجيل المسيحية أو كمجموعة من الأسفار التوراتية؟ وبتعبير آخر: **لماذا يتغلب الخطاب الكلي الاجمالي في النص القرآني ـ تخصيصاً ـ على الخطاب التخصيصي التفصيلي؟**

قد يجيب الفقيه الاسلامي ذو النزوع الحنفي أو الشافعي، مثلاً، على ذلك السؤال بأن كلية النص المذكور وإجماليته أتتنا «رحمة بالمسلمين»، لأن «اختلاف الأئمة رحمة»، كما سبق وأشرنا إليه. ان هذه الإجابة وإن بدت ذات أفق مستنير فقهياً، وتعددي ديموقراطي حاكمياً وسوسيوثقافياً، فإنها تنطلق، أساساً وبصورة مبدئية، من النص؛ وذلك من موقع جدلية ذات حدود لاهوتية بين ثابت إطلاقاً وبين متحول اطلاقاً، أي من «حكمة إلهية» للنص في **استجرار** الواقع نحوه. بين أن الإقرار بهذه الإجابة ينطوي على التأكيد بأن النص يفسر ذاته، مطيحاً ـ على هذه الطريقة ـ بجدلية النص والواقع بمثابتها أحد المداخل الكبرى الحاسمة لتقصي النص بنيةً وقراءة (ودلالةً ووظيفة).

فإذا ما صح التقسيم الشائع بين مرحلة مكية ومرحلة مدينية للنص القرآني ــ وهو صحيح في رأينا ـ ، فإن بعض الاتجاهات تفصح عن نفسها لتلقي ضوءاً قد يكون مناسباً حول المسألة التي نحن بصددها. إذ إن ما ينبغي الإشارة اليه هنا، أولاً، هو أن جدلية النص والواقع وإن كانت ـ في أحد أوجهها وكما صغناها ــ ترى في النص، باعتبار محدد حاولنا مقاربته، بنية فاعلة في هذا الواقع وطرفاً معْنياً بتحديده

من موقع جدليته معه، إلا أنها لا تعني التفريط بالأساسي لصالح الثانوي. فهي (أي الجدلية المذكورة) لا تشكك في «الواقع» بصفة كونه الوضعية التي تضبط القاع البعيد العميق لإواليات المواجهة بينه وبين النص، تتداخل كذلك في التكوينات التي تكتسبها هذه الأخيرة، بالاعتبارين المعرفي والايديولوجي[1]. والفاعلية، التي يتجلى فيها النص حيال الواقع، تفصح عن نفسها بمثابتها تلويناً من تلوينات **المداخلة**، التي يطرحها الواقع عليه، بقدر ما تظهر - كذلك - تلويناً من تلوينات المساءلة، التي يطرحها النص على الواقع. إن ذلك، إذاً، يجعلنا أكثر تحكماً في صوغ السؤال، المأتي عليه، على نحو أكثر تخصيصاً ضمن هيكلية «الواقع» والذي يكتسب الصيغة التالية: ما هي العوامل الاقتصادية والسياسية والسوسيوثقافية وكذلك الروحية والإتنية، التي كمنت وراء ظهور النص القرآني في القرن السابع خطاباً كلياً إجمالياً؟

هذا أولاً. من طرف آخر، يمكن الإفتراض المدعّم بأن الإجابة الفقهية المأتي عليها آنفاً، يمكن أن تُخترق، **هي نفسها، في ضوء تأويلها على نحو** يقود إلى الإقرار بـ «الواقع» أساساً منهجياً معرفياً وايديولوجيا لتحديد إواليات المواجهة بينه وبين النص.

---

(1) - قبل أن يتحدث ماركس عن أن «الوجود الاجتماعي» يحدد «الوعي الاجتماعي»، في التحليل الأخير، أعلن اكسينوفان، في الفكر الفلسفي اليوناني القديم (الكلاسيكي)، أنه لو كان للثيران والأحصنة والأسود أن ترسم وتنتج أعمالاً فنية، كما يفعل البشر، لرسمت الثيران آلهة ثورانية والأحصنة آلهة حصانية والأسود آلهة أسدية. (انظر ذلك ضمن: G.d. Philosophie, in 6 Baende, Band I, Berlin 1960 - S. 75. كما أعلن ابن خلدون، من القرن الرابع عشر، ان اختلاف الأجيال البشرية في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. (انظر: مقدمة ابن خلدون - الفصل الأول من الباب الخامس).

نضيف إلى ذلك أن العلوم اللغوية المعاصرة لم تعد تواجه معضلة شائكة لتحديد جدلية الدال والمدلول، في حدودها الأولية؛ مع الاشارة، كذلك، إلى أن علم اجتماع المعرفة يجد من ثوابته النسبية أن تكون عملية انتاج المعرفة العفوية والعالمة ذات منطلق اجتماعي، بحيث إنها تتلون تلوّن هذا المنطلق؛ مع العلم ان المعرفة تمارس، بدورها، فعلاً ما باتجاه منطلقها الاجتماعي. ويمكن أن نتبين عمق ذلك التأثير، الذي يمارسه الواقع المشخص في تبلور التصورات والمفاهيم والقيم، من دراسة عملية تموضع الاسلام في المغرب. فـ«عبادة القديسين لم تبلغ شأواً أبعد من ذلك في أي بلد اسلامي آخر. ويمكن القول دون تردد إنها تشكل تقريباً الدين الوحيد للريفيين وخصوصاً للنساء وترافقها طقوس من مذهب القائلين بوجود الروح في جميع الاجسام ومن مذهب الطبيعيين». (شاهد لـ Bel ضمن: ماسّيه: "الاسلام - المعطيات المذكورة سابقا، ص222).

إن ذلك هو ما حدث، فعلاً وضمن أوساط فقهية وسياسية وكلامية وفلسفية، في التاريخ العربي، ومن ضمنه المرحلة العربية المعاصرة وعلى سبيل المثال خالد محمد خالد ومحمد النويهي ومحمد سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد وجودت سعيد الخ.... وقد وضَعَنا هذا الأمر أمام وجه آخر للمسألة، هو ذلك الذي يكمن في أن **طرائق** البحث والنظر في النص القرآني الكلي الإجمالي حُوّلت، هي نفسها وغالباً بصيغ دينية اعتبرت هرطقية، إلى **موضوع بحث** من موقع الجدلية المذكورة إياها بين النص والواقع. وهذا من شأنه أن يُدخلنا في مستوى جديد لتلك الجدلية يفصح عن نفسه بصيغة **«وعي الوعي»** أو **«نص النص»**. إن هذا المستوى يقودنا إلى الإقرار بوجود عملية تبنين مركبة للنص، لا يمكن اختراقها ـ بغية امتلاكها مفهومياً ـ من مواقعها فحسب؛ بل **إن إتيانها من حيث** علاقاتها المركبة مع الواقع، أمر لا مندوحة عنه في سبيل انجاز ذلك. إذ إنه حتى حينما نتحدث عن عملية تبنْين ذاتية للنص، وفق الاستقلالية التي يكتسبها شيئاً فشيئاً حيال الواقع، فإننا سنلاحظ أن هذه الاستقلالية ذاتها تتحول إلى أحجية تتمنع على الحلول والإجابات، إنْ فُهمت بمثابة بنية مغلقة، أي مطلقة في ذاتيتها. إن تلك الإستقلالية ذات خصوصية نسبية، أي قابلة للاختراق من جهة الواقع، الذي يحيط بها على نحولايسعها،بحسبه، إلا أن تستجيب له **دلالياً**، على الأقل، ورمزياً دون إفصاح.

لا يصح، بالرغم من ذلك، أن نبقى في حدود التقرير الأخير، الذي أفضت بنا إليه الرؤية إلى النص القرآني (والحديثي جزئياً) بمثابته نصاً كلياً إجمالياً. بل لابد من التنبّه إلى الوجه الآخر من المسألة، وهو ما قام به البعض بصيغة الوقوف في وجه هذه الرؤية للأمور عبر استنباط رؤية أخرى للنص المذكور. أما هذه فتقوم على اعتبار سمة الكلية والإجمالية تلك **مدخلاً إلى استنباط** رؤية أخرى للنص المذكور. أما هذه فتقوم على اعتبار سمة الكلية والإجمالية تلك **مدخلاً إلى استبعاد** احتمال تفتيقها هي نفسها وتفكيكها وفق خصوصيات المذاهب المتعددة؛ نعني بذلك، إنه

باسم كلّية النص وإجماليته، حرى التوصل إلى الاعتقاد بأن بنية هذا النص غير قابلة للتجزئة والتفتيق والتفكيك. لأن من شأن هذه القابلية، إنْ أُخذ بها ، أن تقود ـ بحسب الرؤية المذكورة ـ إلى النظر إليه ( أي النص ) على أنه متعادد الأنساق إن لم يكن متناقضها ؛ وهذا ينطوي على ما يعتبر في هذه الحال ـ لحظة خطرة ومثيرة من لحظات الإنحراف عن «سلامة» العقيدة القرآنية . والملاحظ أن هذه الرؤية حملت ، في طياتها ، كمّاً من المحظورات كان يتسع، طرداً ، كلما ضمرت الحركة الفكرية العقلية والروحية في النظر المستنير ضمن ظروف اجتماعية واقتصادية وسيا ثقافية معينة . ولا شك أن مثل الآية القرآنية التالية يمكن ان تقود الى ذلك التصور، وأن تقدم اليه مصدراً :

«أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض». [1]

كذلك اعتقد أصحاب تلك الرؤية أنهم يجدون في بعض أقوال النبي محمد ما يسوغها ، ويؤكد عليها ، ويجعل منها سيد الموقف الديني. من هذا القبيل يبرز الحديث التالي ، الذي أتى رداً على بروز ظاهرة التساؤل العقلي حول النص القرآني في أوساط المؤمنين ، إبان تبلور البواكير الأولى للحركة الاسلامية : «أي قوم ! بهذا ضلت الأمم قبلكم ، باختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض ؛ إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يصدق بعضه بعضاً؛ فما عرفتم منه فاعملوا به، وماتشابه عليكم فآمنوا به»[2] . لقد استنبط أصحاب الرؤية، المعْنية هنا، من مثل هذا الحديث أن النص القرآني يمثل بنية ذات نسق دلالي واحد وذات مستوى إشكالي واحد ـ إذا صح الحديث ههنا عن بعد إشكالي ـ من شأنه أن يقف سداً منيعاً دون فهمه على أنحاء متعددة محتملة. فما هو معلوم من هذا النص: معلوم بذاته ؛وما هو مجهول منه أو ما يبدو مجهولاً أو إشكالياً ، يُرد إلى

---

(1) ـ القرآن ـ سورة البقرة /85.

(2) ـ ابن سعد: الطبقات ـ جزء 4 ، مقسم ، ص 141 .

ما هو معلوم بذاته، مُستخدَمةً ـ في ذلك ـ آلية القياس الفقهي المتمثلة بقياس الغائب على الشاهد . ولعلنا نرى في ذلك النمط من النظر ما يقترب من التعشيق بين أطراف، وإن كانت غير متساوية، فهي متوازية متكاملة ، أي على نحو يأخذ فيه بعض الأمر بركاب بعضه الآخر . وربما نجد فيما أعلنه أنس بن مالك ، في جوابه على سؤال يتصل بشطر الآية القرآنية ( الرحمن على العرش استوى ) ، ما يشير الى هذه الرؤية، ضمناً وصراحة . فلقد قال:

«الإستواء معلوم : والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه **بدعة**»[1] . فأنْ يكون السؤال عن أمر من أمور «النص الأصلي » ـ وخصوصاً فيما يتصل بأسسه العقيدية ـ **بدعة** ، مسألة تضعنا أمام مضاعفات إيديولوجية ومعرفية. فهي قد تقود الى مالا يحصى من المحظورات والنواهي ، التي يترتب عليها ــ ضمن مايترتب ــ أن تحول دون التفكر في الإجمالي الكلي نفسه أولاً مفصّلاً ومخصصاً ثانياً، ومن ثم دون إعمال النظر **العقلي النقدي** في كيفية اكتشاف احتمالات لاستنباط هذا من ذاك ثالثاً .ومن هذا الموقع ، نظر البعض الى حركة الإجتهاد والتأويل النقدية ، بدرجة أو بأخرى ، في الفكر الاسلامي **على أنها** تدمير **لوحدة هذا الفكر، وليس** بمثابتها عنصراً جاذباً «لأصحاب المذاهب ووجهات النظر»، الذين يعبر اختلافهم ـ في هذه الحال ـ عن «رحمة النص بالناس»[2] . وهذا ما حدث في التاريخ العربي الاسلامي على نحو تواقتت فيه ـ ضمن حالات نموذجية متعددة ــ عملية الإندماج الوظيفي بين السلطات السياسية المتعاقبة أو المتداخلة مع واحدة محددة من القراءات للنص القرآني أو أكثر؛ من نمط «**القراءة الجبرية**»، مثلاً، التي

---

(1) ـ الشهر الستاني: الملل والنحل ـ المعطيات المذكورة سابقاً ؛ ص 93 .

(2) ـ يصل إلى هذا الموقف محمد فتحي الدريني، كما أبنّا ذلك في موضع سابق. ولكن الكاتب المذكور يقع في تناقض ضمني حين يُقر، من طرف، بإجمالية النص القرآني وكليته (ص48 و 55 من كتابه: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب ـ المعطيات المقدمة سابقاً)؛ ويرى، من طرف آخر، ما أتينا عليه من أن التأويل ـ كلحظة من لحظات موقف عقلي نقدي في الفكر الاسلامي ـ أداة تحطمت بها وحدة هذا الفكر.

تكرست مع السلطة الأموية برمزها معاوية[1]؛ أو «**القراءة القدرية**»، التي صاغها نظرياً التيار الاعتزالي وجعل منها المأمون العباسي ايديولوجيا دولة مهيمنة؛ **أو** «**القراءة الكسبية الاشعرية**»، التي تحولت، شيئاً فشيئاً، إلى القراءة ذات الحضور الواسع في الأوساط الواسعة من «الاسلام الشعبي»، إضافة إلى كونها غدت ايديولوجيا السلطات السنّية عموماً، خصوصاً حيث جعل الغزالي منها سيّد الموقف، بعد هجومه المدمّر على الفلسفة والفكر العقلاني السببي بصورة عامة[2].

وإذا كان منطلق النظر إلى تلك القراءات ذا طابع معرفي تأسيسي، فقد وجدت قراءات أخرى انطُلق فيها من مرجعية سياسية ايديولوجية، بصورة أولية. ها هنا على هذا الصعيد، تبرز القراءتان التاليتان خصوصاً، وهما «**القراءة الأرستوقراطية النْسبية**»، التي كرسها عثمان بن عفان وطبقها وفقّهها، و«**القراءة المساواتية**»، التي طبقها عمر بن الخطاب وكرسها. لنلاحظ ذلك ـ وهو هام على صعيد التشخيص الاقتصادي لكلية النص القرآني وإجماليته ـ في كيفية **فهم وتطبيق** الفكرة القرآنية «الاحتساب لله ووصل الارحام»:

---

(1) ـ لنقرأ ما كتبه القاضي عبد الجبار بهذا الخصوص، لنتبين ـ بوضوح بليغ ـ العلاقة الوطيدة بين السلطة وهذه القراءة: «اول من قال بالجبر وأظهره: معاوية». فقد أظهر هذا الأخير «أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً في ما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشا ذلك في بني أمية». (القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن، القاهرة، دون تاريخ نشر، ص4). وينقل لنا مالك بن أنس في (الموطأ ـ الجزء السابع، القاهرة 1970، المعطيات المتقدمة سابقاً، ص561) قولاً مُسنداً لمعاوية بن أبي سفيان يعلنه هذا على الناس «وهو على المنبر: أيها الناس لا مانعَ لما أعطى الله ولا مُعطيَ لما منع الله ولا ينفع منه ذا الجدّ منه الجدُّ». ويتابع معاوية، مدعّماً قوله ذاك بإحالته إلى النبي محمد (المصدر السابق ذاته مع معطياته المذكورة ص561 ـ 562): «ثم قال معاوية: سمعت هؤلاء الكلمات من رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الأعواد».

(2) ـ يتحدث الغزالي عن القراءتين الجبرية والقدرية، فيجد فيهما، على ما بينهما من اختلاف مؤسّس ابستيمولوجيا، مذهبين مضادين لمذهب (قراءة) أهل السنة والجماعة، وهو المذهب الكسْبي. لذلك، يطالب الباحث أن يضرب ممثليهم «ويمزق ثيابهم وعمائمهم، ويخدش وجوههم، وينتف شعارهم وشواربهم ولحاهم، ويعتذر بما اعتذر هؤلاء السفهاء في سائر أفعالهم القبيحة الصادرة عنهم». وبالجملة، فإن الغزالي لا يكتفي بكشف الاختلاف بين قراءته والقراءات الأخرى؛ بل يجاوز ذلك إلى طلب مواجهة أصحاب هذه الأخيرة بالعنف والإرهاب. (كتاب الاربعين في اصول الدين ـ للغزالي، المعطيات المقدمة سابقاً: ص11).

«حدثنا يعقوب بن ابراهيم، قال: حدثنا ابن علية، عن ابن عون، عن محمد، قال: نبئت أن عثمان قال: يمنع أهله وأقرباءه ابتغاء وجه الله، وإني أعطي أهلي واقربائي ابتغاء وجه الله»[1] .

ويعلق طه حسين على ذلك النمط من الفهم التأويلي، الذي يعبر عن تلك «القراءة الأرستوقراطية النَّسبية»، قراءته ناحياً ـ **هو بدوره** ـ نحواً تأويلياً مناصراً لعمر بن الخطاب في «قراءته المساواتية» للفكرة القرآنية المذكورة:

«فهذا كلام قد يستقيم عند الذين يحاولون ان يتأولوا في الفقه، فأما المصالح العامة فلا تحتمل هذا التأول»[2] .

في هذا التعليق، ربما كان على طه حسين أن يضيف اللاحقة **الخاسمة** التالية على موقف عثمان: فهذا كلام قد يستقيم عند الذين يحاولون ان يتأولوا في الفقه من **موقع** المصالح الخاصة، التي انحدر منها عثمان، وظل محافظاً عليها ومنافحاً عنها حتى قتله.

ومع عملية الإندماج الوظيفي تلك بين السلطات السياسية وقراءات معينة للنص القرآني الحديثي، كانت هنالك، أيضاً، عملية أخرى تمثلت بالتعارض الوظيفي ما بين سلطة أو أخرى من طرف وقراءة أو أخرى للنص المذكور من طرف آخر. ان القراءة النقيض لـ «الجبرية» استطاعت ان تتبلور نظرياً واجتماعياً مع تعاظم اتجاهات التحول الاجتماعي والتقدم المعرفي الثقافي والاقتصادي في المجتمع الجديد؛ نعني بذلك «القراءة القدرية». وقد أُتيح لهذه القراءة أن تتحول الى نمط أساسي من أنماط التفكير في الفكر العربي الاسلامي، وخصوصاً على صعيد المعارضة السياسية والدينية الايديولوجية، التي اخترقت ذلك المجتمع. ومن أجل ايضاح ذلك وتعميقه على نحو مشخص، لنقرأ النص التالي، الذي يفصح ـ بوضوح

---

(1) ـ تاريخ الطبري ـ الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص226.

(2) ـ طه حسين: الفتنة الكبرى (1) ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص42.

ـ عن العلاقة الوظيفية بين السلطة والجبرية، والمعارضة والقدرية: فلقد قال معبد الجهني وعطاء بن سيار ـ وهما من كبار القدريين ـ للحسن البصري: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري: كذب أعداء الله»[1].

ومن نافل القول أن ما يراه الدريني (الوارد في شاهد سابق) يرتد إلى مرجعية دينية أصولوية، مثلت تسويغاً «اجتهادياً» على أيدي جمع من الأصولويين، الذين يأتي الشهرستاني على آرائهم على نحو مدقق. فهو يكتب ما يلي:

«من الأصوليين من صار إلى أن الله تعالى في كل حادثة حكماً بعينه، قبل الاجتهاد من جواز وحظر، بل وفي كل حركة يتحرك بها الانسان حكم تكليف من تحليل وتحريم، وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد، إذ الطلب لابد له من مطلوب، والاجتهاد يجب أن يكون من شيء إلى شيء، فالطلب المرسل لا يعقل. ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات، وبين المسائل المجمع عليها... ولو لم يكن له مطلوب معين:

كيف يصح منه الطلب على هذا الوجه؟ فعلى هذا المذهب: المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب، وإن كان الثاني معذوراً نوع عذر إذ لم يقصر في الاجتهاد»[2].

ففي هذا النص، نواجه الاعلان عن وجود احتمال **واحد** في قراءة النص من مقتضياته أن يفضي الى حكمٍ مصيب **واحد**. وإذا شئنا ان نفصل بعض التفصيل، قلنا إننا في الحال الذي نعتبر فيه أن

«كل واحد منهما (من مجتهدَيْن) مصيب في اجتهاده، (فإن) احدهما مصيب في الحكم»[3].

---

(1) ـ طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ـ الجزء 3، ص33.

(2) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ـ المعطيات المذكورة سابقاً، ص204.

(3) ـ الشهرستاني: المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة.

وعلى هذا، لا يصح القول بحكمين اثنين مصيبين في مرحلة واحدة، أو بصورة عامة. وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه يكون قد حُصر بقراءة واحدة تعتبر مصيبة ومن شأنها أن تصادر على قراءات اخرى محتملة قد تتمخض عنها جهود مجموعات أخرى من الفقهاء أو السياسيين الثقافيين وغيرهم. ومن السهولة بمكان، في مثل هذه الحال - وما اكثر ما وجدت في التاريخ العربي الاسلامي - أن يعلن اصحاب تلك القراءة «المصيبة» إدانة هؤلاء، الذين سيظهرون - والحال كذلك - منحرفين عن «طريق الايمان» قد يستحقون، إن أصروا على قراءاتهم، التعنيف والتشهير أو، إذ اقتضى الأمر، الإبادة الفكرية (إتلاف الانتاج الفكري) أو الجسدية. ولعلنا نشير إلى أن تلك القراءة «الواحدة المصيبة» غالباً ما كمنت وراء ما أطلقنا عليه «الاسلام الرسمي - السلطوي» أو اندمجت به وظيفياً إيديولوجياً، وربما كذلك بنيوياً؛ مع الملاحظة ذات الدلالة الخاصة بأن وراء هذا «الاسلام» كانت تقف قراءات أخرى مماثلة انتجتها أطراف معينة من المعارضة العقيدية والسياسية، كتلك التي أنجزتها فئات شيعية تسنمت السلطة لفترة أو لأخرى. ولكن لعلنا نعلن أنه - في معظم الأحيان - كانت «القراءة المصيبة» تتضمن، على سبيل التسامح ومن باب أن اختلاف الأئمة رحمة أو من موقع الاعتراف بالأمر الواقع، إقراراً بقراءات أخرى «غير مصيبة». وفي حال غياب مثل هذا الإقرار، فإن تلك القراءة كان من الممكن أن تقدم للباحث والمؤرخ والسياسي إشارات ودلالات قرائية على وجود صراعات سياسية أو عقيدية وغيرها في مرحلة معينة.

ولعلنا نشير - في هذا السياق - إلى تلك الحالة النموذجية في تاريخ الفكر الاسلامي، التي أثمرت صراعاً مريراً طريفاً وذا دلالة عميقة على ما نحن بصدده؛ نعني بذلك عملية التحول من «القراءة النقلية السنية» إلى «القراءة العقلية المعتزلية»، ومن هذه إلى الأولى ثانية، تلك العملية التي تمت بمثابتها وجهاً ايديولوجياً من أوجه التحول في السلطة السياسية مما قبل المأمونية إلى ما بعدها، مروراً بها. فلقد هيمنت قبل المأمون العباسي القراءة الأولى على صعيد السلطة السياسية؛ في حين أن القراءة

الثانية هيمنت في عهده وعلى نحو واع وفعال، وكذلك بنزوع هيْمني؛ أما ما بعد المأمون، وخصوصاً في عهد المتوكل ومنذ أواخر النصف الأول للقرن التاسع، فإن القراءة الأولى، النقلية السنية، عادت إلى السلطة، وهيمنت بالعنف، كما فعلت سابقتها؛مع الإختلاف الايديولوجي والمعرفي، الذي كمن وراءه.

إن الكشف عن الآلية الخصوصية، التي تحكمت بعملية التحول تلك، أمر على غاية الأهمية، على صعيد جدلية السلطة والايديولوجيا. ولا تخفى اللحظة الوظيفية، التي قبعت وراء ذلك، عموماً؛ دون الإنقياد إلى فهم ميكانيكي لها ينطلق من أنه تقوم بين الايديولوجيا والسلطة السياسية والسلطة الاقتصادية والاجتماعية علاقة خطيّة قطعية. وهنا، ونحن في معرض التعددية القرائية لنص واحد (القرآن والحديث)، قد يبرز السؤال التالي على نحو من الأنحاء: أية واحدة من القرائتين السابقيْ الذكر هي راهناً (أو كانت سابقاً) «الأصح» أو «الصحيحة عموماً»؟ ولكنْ، هل هذا السؤال نفسه، أولاً ومن حيث الأساس المنطقي النظري، وارد أو محتمل أو مقبول؟

لقد بدا للكثير - كما هو الحال حتى الآن - ولعله سيبدو أيضاً لاحقاً أن الإجابة عن السؤال المذكور جاهزة، ومحددة مسبقاً. وقد برزت هذه الإجابة، فعلاً وبصيغ متعددة ومتنوعة، على نحو مثير. وإذا لاحظنا أن صيغ الإجابة هذه - ما عدا واحدة منها - تلح، كل من موقعها، على أنها هي الصحيحة بإطلاق، فقد كان السؤال الآخر التالي غير قابل للتجاوز: أيٌّ من تلك الإجابات «الصحيحة» هي «صحيحة» **فعلاً**؟

بيد أنه كان يظهر ويتضح اكثر فأكثر أن كل تلك الإجابات «صحيحة»، ولكنْ بعد أن يفهم هذا المصطلح «**الصِحّة**» بمثابته تعبيراً ملتبساً عن مصطلح «**المشروعية الاجتماعية** » أو معادلاً له. وإذا ما تم هذا التدقيق الإصطلاحي، فإن العودة إلى ذلك المصطلح (أي الصحة) تغدو ضرورية، إنما - في هذه الحال - من موقع مصطلح «التقدم التاريخي». فهذا الأخير يتقوّم - **ضمن ما يتقوم** به على هذا

الصعيد ـ بكون القراءة المعنية للنص القرآني الحديثي قادرة على الاستجابة لاحتياجاته (أي التقدم) الايديولوجية وكذلك، في حالات مثلى، **بأن تكون على الأقل غير** كابحة لهذه الاحتياجات (وسوف نعود إلى هذه المسألة لاحقاً).

وقد برزت الوضعية الايديولوجية المذكورة في التاريخ الديني عموماً، مع خصوصية هذه الحركة الدينية أو تلك. ومن الطريف أن نقرأ ما يكتبه أحد الكتاب المسيحيين المبشرين، في سياق إشارته إلى تعددية القراءات المسيحية، وذلك بغية الوصول إلى «قراءته الصحيحة»، بعد أن يكون قد أطاح بالتمايز بين «المشروعية الإجتماعية» و«المصداقية المعرفية»، على نحو ما أشرنا إليه:

«كيف يستطيع أحد أن يعرف ما هي المسيحية الحقيقية، حين يرى جماعات مختلفة عديدة تدعي أنها مسيحية؟ يزعم الكاثوليك أنهم وحدهم يملكون الحق. ويزعم الروم الارثوذكس أنهم وحدهم يملكون الحق. يزعم كثيرون من الفرق البروتستانتية أنهم وحدهم يملكون الحق.من تُرى منهم على حق؟... إن المسيحية الحقيقية تعني صلة حيوية بالمسيح»[1].

وإذاً، مَنْ يحكم على من، ومن يبدّع منْ؟ الجواب يكمن في الوضعية الإجتماعية المشخصة، في قناتيها المعرفية والإيديولوجية، اللتين في ضوئهما تمت (وتتم) عملية مساءلة النص ومحاورته واستنطاقه، بل ربما كذلك عملية الإملاء عليه؛ مع الإشارة الرئيسة، وهي أن النص المعني ـ بما تضمنه من رموز وكنايات ومجازات وتضمينات الخ.... ـ أسهم في ضبط نمط العملية الإملائية المذكورة.

ومع ذلك كله بل ربما بفضل ذلك ذاته، يمكن الإرتكان ـ بكثير من الترجيح ـ إلى أن الصيغة الكلية الإجمالية للنص القرآني، في معظم متْنه، ظلت تفرض نفسها بأشكال شتى، حتى بتلك التي أتت على نحو ضمني وغير مباشر. وقد زاد من بروز هذه الصيغة وحضورها أنها لم تتجل في معظم **الموضوعات** القرآنية وحسب، بل

---

(1) ـ ديل وايلين روتين: هل نستطيع أن نعرف ـ ترجمة طانيوس زخاوي، بيروت ـ لبنان 1968، ص147.

إنها افصحت عن نفسها، كذلك، في **ترتيب** الآيات القرآنية نفسه. إن القرآن ـ بحسب **ذلك** ـ ذو طابع **توقيفي**؛ أي إن آياته **أتت** فيه ليس على **نحو** زمني تعاقبي (كرونولوجي)، ولا على أساس تصنيف موضوعاته ومسائله تصنيفاً تخصيصياً حصرياً؛ هذا بالرغم من أنه (أي القرآن) أتى منجّماً، متوافقاً مع الأحداث والمناسبات التي تحدث عنها، والتي تتالت ـ بطبيعة الحال ـ بصورة زمنية تعاقبية ومتداخلة. ومن هنا،فإنك «لا ترى الآيات القانونية قد جمعت في موضوع واحد، ولا الآيات المتعلقة بموضوع واحد في مقام واحد أو مقامين الا نادراً كآيات المواريث وآيات الطلاق. والسبب في ذلك على ما يظهر ان القصد الأول للقرآن تأسيس اركان الدين، والدعوة الى التوحيد، وتهذيب النفوس، ووضع مبادئ للأخلاق، فأما القصد التشريعي فيلي هذا. ومن ثم كان كثير من آيات التشريع وارداً في سياق الأول وعلى أسلوب الدعوة والهداية، لا على الاسلوب القانوني المألوف»[1] .

ولما كان الأمر كذلك من كلّية النص القرآني وإجماليته، فإن هذا الأخير برز وقدم نفسه باباً مُشْرعاً أمام الجميع ممن يعلنون انتماءهم له، **على نحو من الأنحاء**، يلتمسون فيه ما يتطابق مع منظوماتهم المعرفية وسياجاتهم الايديولوجية، وما يكمن وراء هذه وتلك جميعاً أو يحيط بها من أنماط احتماعية اقتصادية وسياسية وهياكل فئوية أو طبقية أو إتنية الخ... وهذا ما جعل صيغ الإعتقاد التسليمية (اللانقدية) تتحول إلى مواقف تعمم **اللاأدرية** حيال النص القرآني الحديثي أولاً، وحيال ما قدمها (أي اللاأدرية) «ثمرة ناضجة» في أيادي السلطة المهيمنة ثانياً، تستمد منها ما يسوغ وجودها وهيمنتها بمثل العبارة التالية: الله أعلم، ومن ثم فإني افوض أمري إلى الله! وفي هذا السياق، وجد من الفقهاء من وصل إلى اتهام «الإدراك الذاتي» وإدانته، وإلى الوقوف أمام النص ذاهلاً ذهول من يفقد توازنه. ومن هذا

---

(1) ـ أحمد أمين: فجر الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص229.

القبيل كان «اتهام الشافعي لنفسه». (وقد كنا في سياق سابق أتينا على شاهد شافعي يظهر ذلك). ويبرز على هذا الصعيد، كذلك، مالك ابن أنس، الذي يجيب منْ سأله عن الآية المذكورة في الشاهد الشافعيّ السابق الذكر، وهي آية «الاستواء على العرش»، على النحو الآخر التالي:

«الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجوه»[1].

والملاحظ أن النظر إلى النص المعني على أنه ـ بسمته تلك ـ باب مشرع أمام الجميع ممّن يطمح إلى المواءمة بينه وبين وضعياتهم الاجتماعية المشخصة، بكل ما تفرضه من ثقل ايديولوجي ومعرفي عليه وعليهم، كان من مقتضياته الشيء الكثير: أنْ يُنظر إلى هذا «الثقل» بمثابته حالة تتد ع عمقاً وسطحاً وعلى نحو طردي مع اتجاهات التقدم التاريخي والتراثي، وما يستلزمه ويقتضيه من **وعي تاريخي وتراثي** بهذا التقدم ذاته وبما يخترقه ويعيقه من أحوال الترهّل والانحطاط التاريخي والتراثي. لقد كان لبروز إرهاصات مضمَّنة أو معلن عنها ـ وإن بصيغ دينية ـ لهذا الوعي في المراحل الباكرة من الدعوة الإسلامية (خصوصاً عبر المقارنات والمقاربات الأولية التي كانت تُثار بين ما قبل الاسلام ـ الجاهلية ـ وبينه)، أثر ملحوظ في تدشين لحظة نقدية حيال النص القرآني. فهذه الأخيرة أخذت تفصح عن نفسها، على نحو خاص، يداً بيد مع عاملين كبيرين، بمسّان النص المعني وشخصية المنافح عنه، محمد الداعية والرسول والنبي.

ويمكن أن نرى الأول من ذينك العاملين متمثلاً في الحوارات والخصومات والسجالات الملتهبة، التي كانت تنشأ بين محمد وأخصامه من «أهل الكتاب» و«الوثنيين» وغيرهم. فقد كان يجد نفسه، في سياق ذلك وعلى نحو أو آخر،

---

(1) ـ ضمن حاشية لمحمد الحامد في كتاب: الرد على الزنادقة والجهمية للامام احمد بن حنبل ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 77.

مضطراً أو مدعواً إلى استمهالهم في الإجابات المطلوبة منه؛ مما ولّد شعوراً متنامياً بأن «النص»، الذي يدافع عنه النبي محمد، **ليس ناجزاً**. وهذا ما عبر عنه هو نفسه، حين لاحظ ـ بحس اجتماعي أولي مرهف ـ أن «كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه»[1]، أي ما يقترب من أن الانسان حصيلة شرطه الاجتماعي والوراثي، الذي يأتيه دون ارادة ووعي منه. ولكنه حيث يمتلك هذين الأخيرين، فإنه يغدو قادراً على التغيير باتجاه يهدف إليه هو نفسه.

ويضاف إلى ذلك أن تنوع المسائل والمشكلات والمواقف والخصومات، التي كانت تنشأ بقوة وتوتر واضطراب، وتفرض نفسها عليه، كان يظهر بمثابته تنوعاً فيما يطرحه الواقع ـ المكي خصوصاً ـ عليه. وكان من هذه المسائل والمشكلات والمواقف والخصومات ما يتعلق بالحياة الاجتماعية والجنسية والاقتصادية والدينية النظرية أو التطبيقية (الطقوسية)، وغيرها؛ مما دعّم ـ شيئاً فشيئاً وعلى نحو صريح ـ الرأي بأن النص القرآني يمثل بنية مفتوحة و«كتاباً مفتوحاً»، يسطّر منجّماً، وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النبي، ورافقها، واتخذ منها موقفاً. وقد عمل ذلك على إبراز ان «النص المنزل عبر الوحي» ذو مساس مباشر وعيني بأحوال «المؤمنين» و«الكفار» معاً، بحيث إن محمداً لم يكن بعيداً عنه، أي لم يكن «رسولاً» فحسب «يبلغ» به، ليس إلاّ. بل إن بعض المفسرين لـ «أسباب النزول» يوردون مواقف يتضح منها أن محمداً كان **هو نفسه يستحث** الوحي على «النزول»، فيتنزل متأخراً أو مبكراً كما حدث حين طالبه المكيون بالإجابة عن اسئلة طرحوها عليه ـ عن فتية الدهر وعن الرجل الطوّاف وعن الروح[2]. وفي حالات أخرى، تأتي «الحادثة المناسبة» من غير تدخل محمد حثاً لنزول وحي فيها (كما حدث مع عمر بن الخطاب الذي أشار على النبي أن يحجب نساءه، فصادق الوحي على ذلك)[3].

---

(1) ـ مالك بن أنس: الموطأ ـ ج2، المعطيات المقدمة سابقاً، القاهرة 1969، ص165.

(2) ـ انظر حول ذلك، مثلاً، في : السيوطي ـ لباب النقول في أسباب النزول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص155.

(3) ـ انظر: المرجع السابق نفسه مع معطياته ـ ص195 ـ 196.

إن ذلك مجتمِعاً ومن موقع سياقه التاريخي والتزاني، أظهر القرآن - لمن عايش الموقف حثيثاً وتلقائياً - وكأنه «سيرة ذاتية» للنبي، تتحدث عن عملية التكوين النفسي والاخلاقي والديني والسياسي والحقوقي...الخ، التي أثمرت شخصيته النافذة، على نحو ملفت.

ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أحدث أرهاط من الفقهاء والكتاب الاسلاميين تحاول استنباط أمر أرادوا له أن يكون بمثابة موقف شرعي أو حكم فقهي. هذا الأمر يتمثل في النظر إلى أن «قاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعة هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها وتفرض ربطها بالأحداث».[1]

ويصل الكاتب نفسه (العشماوي)، في بحثه المذكور (ص7)، إلى أن المعتزلة في رأيهم بأن «القرآن مخلوق» كانوا يطمحون إلى النظر إلى أنه (أي القرآن) ذو مصدر واقعي متواشج مع عملية «سيلان التاريخ». وهذا، بدوره، كان بمثابة تحفيز على العودة إلى «أسباب النزول»، ومن ثم إلى ضبط النص وظيفياً بأسبابه؛ بغض النظر عن أن البعض ميّز - في ذلك - بين «العقيدة» و«الشريعة»، ذلك التمييز الذي بمقتضاه تبقى الأولى (أي العقيدة) عامة غير لصيقة بواقع مشخص، في حين تكون الثانية خاضعة للتغير الواقعي.

إن «اللحظة النقدية»، التي تحدثنا عنها فيما سبق، برزت في وعي الآخرين، الذين عاشوا - مع محمد - قصة «وحيه» المثيرة، أي «الوحي» الذي كان يستجيب لاحتياجات الأحداث والمناسبات المعقدة والمحرجة، على نحو درامي في المراحل الأولى خصوصاً. ولعل من أكثر الآيات تعبيراً عن تلك اللحظة ما أتى في النص التالي، الذي يخاطب فيه محمد المؤمنين، حيث بلغ الصفحات الأخيرة من حياته

---

[1] - محمد سعيد العشماوي: تحديث العقل الاسلامي. بحث قدم الى: الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص7.

المفعمة بالكفاح المرير، مثله في ذلك مثل المحارب العريق الذي، بعد أن دخل استراحته الكبرى، يتلفت إلى الطريق الطويلة التي قطعها بعينين كليلتين ولكن راضيتين:

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً»(1) .

لقد ادى «الرسالة» على نحو «منجّم»، أي بالصيغة التي تبدو فيها هذه الرسالة وكأنها صنيعة تلك الاحتياجات؛ وما هي بذلك، وفق المنظومة الاعتقادية، لأنها صنيعة «الارادة الربّانية». لكنها أتت حقاً وفق تلك الأخيرة، أي الإحتياجات، وفي ضوئها. وهنا، نواجه المتعالي يخترق المحايث كما يخترق هذا ذاك، معبِّرَيْن ـ بذلك ـ عن أسطورية التاريخ وتاريخية الأسطورة، في وعي محمد وأنصاره. وهذا يجعلنا نرى في القرآن ومحمد النبي وجهين للحظة واحدة، أو لموقف واحد. وقد لاحظ ذلك المستشرق جيب وشيخ الأزهر الأسبق عبد الحليم محمود، كل من موقعه المعرفي والايديولوجي فكتب الأول معلناً ان «صورة» محمد

«ترتبط اوثق ارتباط بالقرآن»(2) ؛

ورأى الثاني في محمد

«قرآناً حياً يسير بين الناس»(3) .

ومن بليغ الدلالة، على هذا الصعيد، أن يلاحظ أن الاتجاه السلفوي، لدى بعض ممثليه، يشدد على العلاقة بين القرآن ومحمد على نحو **ذاتي**، متجاوزين ــ في

---

(1) ـ القرآن ـ سورة المائدة /3.

(2) ـ جيب: بنية الفكر الديني في الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص92.

(3) ـ عبد الحليم محمود : ضمن (محمد ـ نظرة عصرية جديدة، مجموعة من الكتاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان 1972، ص24).

ذلك ـ إعلانهم عن أن هذه العلاقة هي بين «وحي إلهي» و«رسول مبشَّر به»[1]. وهذا الإتجاه يتصاعد اكثر عبر شحنة عاطفية تقديسية في أوساط الجمهور المؤمن والمكوَّن ضمن التصور السلفوي (خصوصاً في الحالات المتحدرة من الاسلام الشعبي). فـ «النبي»، هنا، يجري تحويله إلى «النموذج الكامل»، الذي «لاينطق عن الهوى» لا في السابق ولا في الراهن ولا في اللاحق، بحيث يُنتزع من بشريته المشخصة، التي ارتضاها هو وأكد عليها. فهو «الحبيب» و«حبيب الله» و«سيد الكائنات» و«النبي الذي أتيح له التجوال في السماوات السبع» عبر عملية «عروج» عاد بعدها ليجد فراشه مازال ساخناً بفعل نومه السابق. إن من شأن ذلك أن يسبغ عليه ماكان يرفضه في حياته اليومية العامة. فهو يرد كما يلي على من قال له:

«يا رسول الله. إنك لست مثلنا. قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: (والله. إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله. واعلمكم بما أتقي»[2].

فكأن «النبوة»، هنا «انضباط» اكثر التزاماً وتعقيداً وتقيداً بـ «واقع الحال»، و«إدراكٌ» اكثر رهافة بـ «المباحات والمحظورات» وبـ «الضرورات والاحتمالات»،

---

[1] ـ من الدال، هنا، أن نلاحظ ذلك الاختلاف بين الفقهاء والمتفقهين، على صعيد النظر إلى العلاقة بين القرآن ومحمد. يظهر أحد أوجه هذا الاختلاف ـ وهو بدوره تعبير عن التنوع البشري في فهم النص القرآني ومن ثم عن عملية اختراق هذا النص بشرياً اجتماعياً ـ في نقدٍ لرأي مصطفى محمود حول العلاقة المعْنية، يكتبه محمد خير علي عيسى. فالأول يرى أننا «إذا نظرنا إلى القرآن في حياد وموضوعية، فسوف نستبعد تماماً أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام، هو مؤلفه... أولاً لأنه لو كان مؤلفه لبثَّ فيه همومه وأشجانه.. القرآن معزول، تماماً، عن الذات المحمدية». أما الناقد المخالف فيرد على ذلك، قائلاً: «أما أنا أقول: الدكتور (مصطفى محمود) أراد أن ينزه القرآن عن كونه كلام بشر ـ وهذا صحيح ـ لكنه في الوقت نفسه... قلّل من قدر النبي (ص)! فهو يصور النبي بصورة البشر العادي الذي تعتصره الهموم وتعتوره الأشجان..». (انظر هذا وذاك في: محمد خير علي عيسى ـ نقد بين الفكر والدين، مكتبة ابن رشد، الخرطوم، دار الجيل بدمشق، الطبعة الثانية 1984، ص45).

[2] ـ مالك بن أنس: الموطأ ـ الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، القاهرة 1969، ص 194.

التي نيطت مهمة التعريف بها بصاحب ذلك العبء الكبير (النبي). أما ذلك فيحدث وفق الإمكانات والقدرات، التي يتمتع بها هو نفسه و«جماعته»، وكذلك وفق تدرج المواقف والأحداث من بسيطها إلى معقدها، في عملية تستمر اكثر من عشرين عاماً.

وجدير بالتبصر والتفكر في مسألة برزت، خصوصاً في تلك المرحلة الباكرة من الاسلام (المرحلة المكية) تحت اسم «**الناسخ والمنسوخ**». فهذه المسألة، التي تكرست بوصفها اتجاهاً قرآنياً، تمثلت في إبطال مفعول آية قرآنية من خلال آية أخرى اعتبرت اكثر استجابة منها للمعطيات المستجدة في الواقع الجديد، المتحول والمتصاعد نحو التعقد، أي **لمعطيات الجمهور الذي** يخاطبه محمد؛ محققاً، بذلك، خطاً يتم فيه الانتقال من الكلي الإجمالي إلى الجزئي الخصوصي، والعودة من هذا إلى ذاك، إضافة إلى التداخل فيما بينهما وفق حركة حلزونية متزايدة في الاتساع والتعمق.

وقد أظهر ذلك لأولئك أن «الله»، الذي يوحي بما يوحي به إلى نبيه، لم يكن قد فصّل لهم «كتاباً» ناجزاً، بعيداً عن مشكلاتهم وهمومهم والعلاقات التي يعيشون في كنفها، أي بعيداً عن وضعيتهم الاجتماعية المشخصة. فالله «رحيم» و«خبير بأحوالهم». ومن ثم، فـ«الحكمة» من فكرة «النسخ» هذه، طُرحت من موقع «لُطْفِ الله بعباده»، أي إدراكه وتفهمه لظروف حياتهم؛ بغض النظر ـ الآن ـ عما يترتب على الأخذ بهذه الفكرة من نتائج سنأتي عليها في سياق لاحق، ونخص بالذكر الموقف من «قدم القرآن» سلباً أو إيجاباً أولاً، ومصداقية القول الشائع بكون «النص القرآني العثماني» الذي بين أيدي الناس يشتمل على «كل ما أُنزل» على النبي، دون زيادة أو نقصان ثانياً. وما يهمنا الآن هو أن نشير إلى أن محمداً نفسه ـ كما تخبرنا سورة الإسراء وغيرها إضافة إلى أحاديث «المعراج» البراقة التي صاغها النبي وتحولت إلى ينبوع خصب للمخيلة الشعبية الاسلامية ـ يسهم جاهداً في استدرار هذه الرحمة منه (أي الله)؛ منطلقاً ـ في ذلك ـ من إمكاناتهم

واحتمالاتهم وأفهامهم وأوضاعهم الجغرافية والنفسية والاقتصادية (نذكر، على سبيل المثال، التيمّم بالتراب في حال غياب الماء في مناطق شحيحة به، وإنقاص الصلاة حتى الخمس يومياً الخ..).وهذا يعني أن «التدرج ومراعاة حالة جماعة المسلمين هي التي تفسر لنا العلة في تشريع النسخ»(1).

لقد عنى ذلك ـ ضمن ما عناه ـ أن شخصية محمد القرآنية نمت وأفصحت عن إمكاناتها الكبيرة والمتصاعدة في التنوع والتعمق مع اتساع معرفته **بواقع** جمهوره والانخراط في معركة «**دنيوية**» مع خصومه، وكذلك عبر عملية مطردة من التثقف والاطلاع الموسوعي، في حينه. ولم تكن شخصيته هذه بعيدة عن التأثر بالمواقف الانسانية ذات الطابع المأساوي والنقدي (لنذكر، مثلاً، قصته مع الغرانيق وأخرى مع الأعمى)؛ مما يجعلنا نتلمس واحداً من الخطوط الناظمة لتطور شخصيته القرآنية، قد نراه ماثلاً في الانتقال من العام الى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي، ومن الاجمالي الى التفصيلي، أي من مثل عليا عامة إلى ما يجعلها ـ بقدر أو بآخر ـ قابلة للتشخيص التطبيقي.

ولعل ذلك يتضح، بما لاسبيل إلى الشك فيه، في عملية الانتقال من المرحلة المكية إلى الأخرى المدينية، ثم في مرحلة الاستقرار المديني. ههنا، إذ تبرز مهمات التأسيس **من الداخل** ومن موقع الانتصار التاريخي، يتحول النص القرآني، ومعه الحديثي، إلى حالة لا مناص من إنجازها؛ نعني بذلك الإجابة عما يستجد من مشكلات إجابة محددة، أي تحويل النص، المتبنْين تباعاً (منجماً)، إلى أجوبة مناسبة مخصصة(2). ولما لم يكن الأمر سهلاً في إطار عملية تأسيس دين جديد بمبادئ عامة وكلية (لنأخذ في الاعتبار توجّه القرآن إلى الناس جميعاً)، وكذلك لما كانت المرحلة المكية المنصرمة قد قامت، قرآنياً، على المبادئ

---

(1) ـ أحمد أمين: فجر الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص231.

(2) ـ يكتب أحمد أمين ،بإصابة، حول هذه القضية الجديدة: فيرى أن آيات الأحكام كانت تأتي «حسب تطور جماعة المسلمين بالمدينة، ولو وقفنا على تاريخ نزول آيات الأحكام بها وتتبعنا **تسلسل الآيات تبعاً لتسلسل الحوادث** (خط التشديد مني: ط. تيزيني) لفهمنا أصدق فهم حالة المسلمين الاجتماعية وتدرجها في الرقي». (أحمد أمين: المرجع السابق مع معطياته المذكورة).

التأسيسية العامة والكلية الإجمالية والتي لم تتعرض ـ بسبب ذلك ـ إلا نادراً للنسخ، فقد ظهر أنه من الضروري أن ينشأ على النص نص وعلى القول قول؛ مما جعل من الحديث المحمدي، والسنة المحمدية عموماً، الوجه الآخر من «النص الديني المقدس»، بالمعنى الوظيفي؛ على اعتبار أن الوجه الأول هو النص القرآني.

إن ذلك الذي أتينا عليه يمكن أن نرى فيه مجالاً خصباً لعملية تساؤل متغير ومتجدد حول النص والواقع من قبل المؤمنين، خصوصاً منهم أولئك الذين دخلوا الاسلام لاحقاً، ومنهم بصورة أخص الذين تحدروا من بلدان كانت متقدمة في السلم التاريخي (مثل فارس ومصر وسوريا)، بحيث إن كلية النص القرآني واجماليته ـ في معظم متنه ـ اسهمتا بقوة وعلى نحو مطرد عمقاً وسطحاً في إبراز آلية العلاقة الأساسية التي تحكم ـ عموماً ـ عملية دخول أي دين (أو مذهب أو نظرية) في وسط اجتماعي بشري جديد. فهذه الآلية تتلخص هنا، في **ضرورة امتثال ذلك الدين للوسط الجديد عبر تكيّفه معه وتحوله إلى بعد من أبعاده؛** دون إهمال الاشارة إلى أن الآلية المذكورة تتضمن من طرف آخر ـ فاعلية الدين في ذلك الوسط على نحو يسهم، في أحيان أو أخرى، في تغيير بعض بنياته واتجاهاتها. وهذا يصح على الحالة التي تتغير فيها الشروط السوسيوثقافية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والسيكولوجية الخ. ضمن المنطقة التي نشأ النص فيها، بالأساس، كما هو الحال، مثلاً، بالنسبة إلى ما أحدثه عمربن الخطاب من ترسيخ للحركة الاجتهادية والتأويلية المستنيرة حيال النص القرآني والحديثي[1].

---

(1) ـ معروف أن عمر بن الخطاب أحدث مبادئ لا سابق لها في التاريخ الاسلامي. فلقد رفض ـ في أثناء خلافة أبي بكر ـ الاقرار بشرعية الإنفاق على «المؤلفة قلوبهم» (وفي هذا نص قرآني صريح)، انطلاقاً من أن الشروط المشخصة للمسالة طرأ عليها تغير. وأوقف، كذلك، العمل بالنص القرآني المباشر المتعلق بـ «حدّ السرقة»؛ فأبى أن تُقطع يد السارق في «عام الرمادة»، بسبب من أن السرقة أتت في سياق اجتماعي اقتصادي وأخلاقي مختلف عن السياق الذي عنته الآية القرآنية، في هذا الحقل. نضيف إلى ذلك فهمه الإقتصادي الاجتماعي، الذي تبلور في أواخر عمره بصيغة الفكرة التالية: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء». (انظر ذلك وغيره حول عمر بن الخطاب لدى الطبري في تاريخه، وانظر حول الظروف التي احاطت بذلك لدى: طه حسين ـ الفتنة الكبرى، المعطيات المقدمة سابقاً، ص10-22).

وقد كان من شأن ذلك - وغيره - أن قاد إلى تعميق اللحظة التاريخية والتراثية من الوعي بالنص القرآني الحديثي، بحيث وضع ذلك أرهاطاً من الفقهاء أمام ضرورة الإقرار بأنه في ضوء الوضعية الاجتماعية المشخصة في الجزيرة العربية التي أخذت هي نفسها في التحول باتجاه وضعية أخرى، لم يكن من خيار آخر أمام النص القرآني الحديثي، إذا أُريد له أن يحافظ على فاعليته عبر ممثليه، سوى أن يستجيب لمجموعة من الإجتهادات والتفسيرات والتأويلات التي اقتضتها عملية التحول هذه. فالوضعية الأولى، التي عاش فيها النبي - وخصوصاً المرحلة المكية منها - لم يكن لها أن تكون أكثر من إطار تبشيري بمبادئ عامة كلية، برز في طليعتها مبدأ التنديد بـ «الخصوم الكفرة» وتحذيرهم من «يوم الساعة»، الذي سيكون وبالاً عليهم حيث يتحولون إلى وقود لـ «جهنم»[1]، من طرف أول، ومبدأ تبشير المؤمنين الصابرين - من طرف آخر - بـ «الجنة»، التي سيعيشون فيها خالدين بسعادة ومتعة ورغد[2]. ذلك لأن «الحماسة الدافقة ضمن العلاقات البسيطة، التي سادت فيما بين الأفراد القلائل للمجموعة (الاسلامية) الأولى، جعلت من التعاليم المُلزمة المفصَّلة أمراً نافلاً. فمن آمن با لله واليوم الآخر وصلى النهار والليل وقدم الصدقة بطواعية. وشيئاً فشيئاً تكونت مراتبية للعبادة مع أوقات محددة للصلاة...»[3].

ولعلنا نشير إلى عنصر جديد اخذت معالمه تبرز مع تصاعد التأثير القرآني الحديثي، ثم مع بروز النزوع الشمولي للفكر الاسلامي، وهو ظهور الاسلام عموماً

---

(1) - «ونحشرهم يوم القيام على وجوههم عمياً وبكماً وصماً مأويهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا». (القرآن - سورة الاسراء، مكية 971).

(2) - «ولمن خاف ربه جنتان - ذواتا أفنان.. فيهما من كل فاكهة زوجان.. متكئين على فرش بطائنها من استبرق وجنا الجنتين دان.. فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنسٌ قبلهم ولاجان.. كأنهن الياقوت والمرجان». (القرآن - سورة الرحمن، مكية / 46 ، 48 ، 52 ، 56 ، 58).

(3) - Johann Fueck: Arabische Kultur und Islam im Mittelalter ausgewaehlte Schriften, Hermann Bohlaus Nachfolger Weimar 1981, s. 170.

بمثابته، على الأقل، أحد الأوجه الكبرى الحاسمة في الخصوصية (النسبية) للعرب، سواء أكانوا مسلمين بالمعنى الاعتقادي الديني، أم لم يكونوا كذلك. إذ إنه (أي الاسلام) غدا قاسماً ثقافياً مشتركاً ـ بالمعنى الأنتروبولوجي ـ بين أولئك جميعاً، يعبر عن نفسه في ممارساتهم المشخصة المتنوعة تنوع مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية السيكولوجية. وكان هذا قد عنى، ضمن ما عناه، أنه على النص القرآني الحديثي أن يتجسد في صيغ (قراءات) متنوعة، أنجزها مثقفو أولئك العرب جميعاً. ههنا، تبرز سمة النص القرآني (والحديثي جزئياً كما نقول دائماً)، المتمثلة بكليته وإجماليته، لتسهم، بدورها، في تعميق **وعي التمايز والتنوع** لدى المثقفين القراء المعْنيين؛ بحيث تجد اتجاهات التمايز والتنوع في تلك القراءات مصدراً آخر لها محرضاً ومحفزاً؛ نعني بذلك المصدر النصَّ القرآني الحديثي اياه، بسمته المذكورة.

ثم، إذا كان النص قائماً على احتمال ذلك التمايز والتنوع في تناوله، أفلا يصح ـ حائئذ ـ أن نرى في هذا الوضع تعبيراً خصوصياً معقداً ومتوسَّطاً عن واقع الحال الاجتماعي، الذي انطلق منه هو وخاطبه؟ أفليس بامكان الباحث، في مثل هذه الحال، أن يقف ملياً أمام جمع من الاحاديث المحمدية، التي تناولت ذلك الواقع بلغة **اجتماعية** مباشرة، ناظرةً فيه على أنه مصدر الحركة الاسلامية الصاعدة. لنقرأ، على سبيل المثال، ما نقله لنا الطبري على هذا الصعيد:

«حدّثنا بحر بن نصر الخولانيّ، قال..: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نازل بعكاظ، قلت يا رسول الله، من تبعك على هذا الأمر (أي الاسلام)؟ قال: اتبّعني عليه رجلان؛ حرٌّ وعبد: أبو بكر وبلال»(1).

---

(1) ـ تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني، المعطيات المذكورة سابقاً، ص315. أورد ذلك، أيضاً، ابن كثير (أنظر كتابه: البداية والنهاية ـ منشورات مكتبة المعارف، بيروت، مجلد2، جزء 3 ـ 4، الطبعة الخامسة، ص31).

ولنتّبعْ ذلك بملاحظة أن سلمان الفارسي وبلالاً الحبشي وصهيباً الرومي وأبا ذر العربي الخ.. اجتمعوا، وهم المتحدرون من وضعيات إتنية واجتماعية اقتصادية وثقافية مختلفة، في هذا الحقل الواسع: الاسلام. إن هذا وذلك يلقيان أضواء على البنية القرآنية الحديثية، التي **تحتمل - عبر** سمتها الممثلة بكليتها واجماليتها وكذلك عبر سمات أخرى لها سنأتي عليها - وجود النقائض والتباينات، التي تحيلها، بطريقتها الإيمانية، إلى حالة من الوحدة **المتجلية** في الكثير. وهذا من شأنه أنه يسهم في إضاءة عملية تكوّن قراءات متعددة وربما متناقضة ومتصارعة للنص القرآني الحديثي، غطت معظم حقب التاريخ العربي الاسلامي.

ويبدو أن هنالك ضرورة لمزيد من القول حول هذه المسألة الأخيرة، مسألة التقاء تلك الشخصيات الأربع النموذجية حول «الإسلام». إن ماينبغي أن يشار إليه، في هذا السياق، هو أن ذلك **الدين** من أجل أن يحقق الالتقاء المذكور حوله، كان عليه أن يتشخص في صيغتين اثنتين، على الأقل، هما الصيغة السوسيوثقافية والأخرى العقيدية. **فعلى صعيد الأولى** وعبرها، استطاع الإسلام أن ينفذ إلى حياة تلك الشخصيات المتمايزة ثقافياً واجتماعياً (بالمعنى الأنتروبولوجي الذي ينطوي على أنماط التفكير والسلوك الجمعي والفردي المجتمعي والأخلاقي والجنسي والسيكولوجي والاقتصادي وغيرها). فقد أُخذ وفهم من موقع هذه الأنماط وحدودها وآفاقها واحتمالاتها، بحيث بدا وكأنه في **عقر داره**. ومن هنا، كان صحيحاً أن نتحدث عن أنماط مختلفة (هي هنا أربعة) لعملية التشظي والتجلّي الإسلامي، النمط الفارسي والنمط الحبشي والنمط الرومي والآخر العربي. ولعلنا نمعن في ضبط ذلك إذ نقول بأنه مما ترتب على سمة الكلية والإجمالية القرآنية الحديثية أنها أسهمت في إقامة جسور عريضة بين تلك الأنماط بعضها ببعض، وكذلك بينها مجتمعة من جهة، وبين النص القرآني الحديثي - بالاعتبارين البنيوي والوظيفي - من جهة أخرى.

أما **الصيغة الثانية**، التي تشخص الإسلام فيها - وهي **العقيدية** - فقد برزت

بصفة كونها **المسوِّغ المباشر** لانتشار الإسلام في مناطق متعددة ومتنوعة. ذلك أن أوائل المسلمين، وعلى رأسهم نبيهم، كانوا منغمسين في حماسة دينية دافقة جعلت المسائل الاجتماعية والاقتصادية وغيرها ترتد مظهرياً إلى وراء لصالح نزعة عقيدية تمثلت في ثلاثة أركان، هي التحذير من عالم الدينونة (يوم القيامة)، والدعوة إلى الإله الواحد، والتمكين لنبوة محمد. ولكن علينا أن نقر بأن الصيغة العقيدية من الإسلام كان عليها، هي نفسها، أن تمر بقناة الصيغة السوسيوثقافية، كي يتسنى لها أن تكون فاعلة وذات حضور. ومن هنا، ليس دقيقاً أن يقال بأن الصيغة السوسيوثقافية للإسلام أتت متأخرة بعد بروز صيغته العقيدية[1] .

ويتصل بتلك المسألة المتعلقة بالسوسيوثقافي (والعقيدي) في الإسلام جانب آخر هام ومتمم لجانبها الأول المأتي عليه. فإذا كان حقل هذا الأخير هو العلاقة الموحِّدة بين المسلم والمسلم ضمن شروط اجتماعية واقتصادية وسياسية وسيكولوجية وأخلاقية وإثنية متعددة ومتنوعة، فإن حقل الجانب الآخر يتمثل بالعلاقة الخلافية بين المسلم وغير المسلم ضمن المجتمع الواحد، هو العربي الإسلامي. ههنا ومن موقع الصيغة السوسيوثقافية للإسلام، يلاحظ أن هذا الأخير برز بمثابته إطاراً عمومياً لأولئك جميعاً. وهذا ينطبق على العربي غير المسلم كما على «الأعجمي» غير المسلم. ولعلنا نواجه، في هذا المعقد من المسألة، نتيجة تترتب على ذلك التنهيج للأمور، وتقوم على أن العلاقة بين العربي المسلم والعربي غير المسلم (الوثني أو اليهودي أو المسيحي أو النصراني) ظلت ـ خصوصاً في المراحل الأولى الباكرة من الإسلام ومن موقع صيغته السوسيوثقافية المأتي عليها ـ **أقوى** وأعمق من العلاقة بين العربي المسلم والأعجمي المسلم؛ مع الإشارة إلى أن ماثُقل عن حسان

---

(1) ـ قد يُعترض، هنا، على استخدامنا السوسيوثقافي والعقيدي بمثابتهما صيغتين اثنتين متمايزتين بنيوياً، انطلاقاً من أن الصيغة الثانية متضمنة، أساساً، في الأولى. وهو ـ ولاشك ـ اعتراض صحيح، وإن لم يكن كلياً. بيد أننا أردنا من ذلك التمييز التأكيد على الوجه العقيدي من الديني والنظر إليه من زاوية بارزة منهجياً.

عمر بن الخطاب من أن «العرب مادة الإسلام»[1]، يظل يحتفظ بمصداقيته في المراحل الأولى الباكرة المذكورة.

وإذا ماوضعنا سمة كلية وإجمالية النص القرآني الحديثي في اعتبارنا، على هذا الصعيد، فإنه سوف يتضح التأثير الكبير الذي مارسته هذه السمة في عملية الفرز مابين العقيدي والسوسيوثقافي، كما في عملية التواشج بينهما. ونكاد نرى أنه لو لم يكن للسمة المذكورة (ولعوامل أخرى) حضور حاسم في النص المعني، لكان الأمر قد ظهر على نحو آخر في عملية الفرز تلك، وكذلك في نطاق الانتشار السوسيوثقافي والعقيدي للإسلام. ولكن الأمر نفسه نلاحظه، حالما نضع يدنا على الوجه الآخر من المسألة، وهو تأثر الإسلام سوسيوثقافياً وعقيدياً بأديان وأفكار الشعوب غير العربية، التي اندرجت أو اندمجت في مجتمع الخلافة العربية الإسلامية، على نحو أو آخر. **وهنا أيضاً**، أسهمت السمة القرآنية المعنية في امتثال الإسلام عموماً، والفكر الإسلامي من ضمنه، لعملية شائكة وشائقة من التأثر بثقافات وعقائد الشعوب الفارسية والهندية والبيزنطية والتركية وغيرها، **بقدر ما** عملت هذه الثقافات والعقائد على تكريس تلك السمة وتعميقها عبر تقديم حقول تجارب لها ممثلة بها هي نفسها، أي بالثقافات والعقائد إياها. وهذا بدوره، يجعل من الوارد والمسوغ أن نرى في «الإسلام»، ومن ضمنه الفكر الإسلامي، بنية مشتملة على أنساق سوسيوثقافية وعقيدية متنوعة وموحدة لاعلى سبيل التجاور، وإنما من وقع الإتساق الداخلي البنيوي **والوظيفي**[2]

* * *

---

(1) ـ تاريخ الطبري ـ الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 227.

(2) ـ من المناسب أن نشير ـ في هذا الحقل ـ إلى «محذور» يضع محمد أركون يده عليه، في حال طرح السؤال حول تحديد مفهوم «الإسلام».فهو يكتب «ان كلمة الإسلام ومشتقاتها (إسلامي، مسلم) تستعمل دون تمييز في تعابير متنوعة جداً حالها في ذلك كحال كلمة عالم، دولة، بلد إسلامي... نشير، على أساس المقارنة، أن الكلمات يهودية، مسيحية ليستا عرضة لمثل هذه الاستعمالات المتشابكة: فالعالم المسيحي، وتاريخ المسيحية، والفلسفة المسيحية... مثلاً تتميز بوضوح عن العالم الغربي، وعن تاريخ كل أمة... ومثل هذا العلم بالإسلاميات الموجز قد أشاع، بفعل هذا الإنفلاش، الفكرة بأن الزمني والديني في الإسلام لم ينفصلا، وأنه بالتالي، من الممكن ومن الصحيح، أن ندخل تحت كلمة إسلام: كل ماهو حاصل فعلاً في أي بلد أكثريته إسلامية».

(محمد أركون: مفهوم الإسلام ـ ضمن «الإسلام الأمس والغد، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 115»). ←

وتبقى المسألة التالية بحاجة أولية إلى أن تُبسط في ضوء ماتقدم؛ ونعني بها تلك التي مثلت أحد خطوط التماس العقيدي (الإيديولوجي) والسوسيوثقافي بين المسلمين أنفسهم أولاً، وبينهم من طرف وبين غيرهم ممن ينتمون إلى أديان ومنظومات فكرية أخرى من طرف آخر ثانياً. إنها مسألة العلاقة بين التفسير القرآني و «**صحة العقيدة**». فإذا كانت تلك الفئات الاجتماعية والإتنية كلها تنضوي في إطار المجتمع الإسلامي العربي، الذي تهيمن فيه العقيدة الإسلامية، فهل تبقى مهمة تفسير القرآن والحديث (السنة عموماً) منوطة بمن يعلن انتماءه للإسلام **عقيدياً**، فحسب؟ ألا يصح القول بإناطة هذا التفسير، أيضاً، بمن يعلن إنتماءه للإسلام **سوسيوثقافياً**، وذلك بحكم انضوائه في المجتمع المذكور؟

لقد أجيب عن ذلك السؤال المركب **واقعياً وعملياً**، في ضوء الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة المهيمنة أولاً، والنص القرآني الحديثي ثانياً.

---

← ونرى أن أركون، في طرحه لذلك«المحذور»، أثار - بدوره - محذوراً آخر يعقد الموقف من الإسلام، ومن «الديني» عموماً. فإذا صح المطلب بضبط الحقل الخاص بهذا الأخير، فهل يمكن - بعدئذ - النظر إلى الديني و «الزمني»، الموجودين في حقبة واحدة، على أنهما متوازيان ومتجاوران، بعيداً عن علاقة التأثير والتأثر فيما بينهما، وخصوصاً تأثير الأول في الثاني؟ أليس القول بهذا الرأي بمثابة مصادقة على أن «الديني» ذو «مصدر ديني»، وأنه - من ثم - يفسر نفسه بنفسه؟

إن الديني إذ يظهر، فإنه يظهر مخترقاً من «الزمني»، أي من مهاده المشخص اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وسيكولوجيا وثقافياً وجنسياً إلخ... ومن ثم، لايغدو الديني عنصراً مفارقاً وعلوياً إلا تحت **مسوغات دينية مثالية وبتواطؤ** ضمني مع ذلك المهاد المشخص. من طرف آخر ومن موقع قابلية الديني الظهور بصيغة الشمول عبر تشخيصه **بلغة خطاب وهمي** سريع التقبل من أوساط واسعة من الجمهور، يبدو وكأنه محكِمٌ قبضته على رقاب المجتمع برمته. وهنا، يلتقي الإسلام مع المسيحية واليهودية وغيرهما. وماعلى الباحث إلا أن يتقصى ميزان القوى الاجتماعية في حقبة تاريخية وتراثية معينة، حتى يتبين فيما إذا كان ذلك الخطاب شاملاً أو جزئياً. وفي سبيل التمثيل على ذلك، نذكّر بكيفية الهيمنة التي حققتها المسيحية في «العصور المسيحية الوسطى» في أوربا، وبالمقابل بالحضور غير الشامل للخطاب الديني الإسلامي في سوريا في مرحلة الخمسينات والستينات.

إن العلاقة بين «الديني والزمني» في الإسلام هي، إذاً، ذات بعدين، أحدهما يتجسد في احتمال ظهور ذينك العنصرين متحدين لاانفصام بينهما؛ مما يخلق إشكالات تتصل بـ «الهوية» و «الذات» و«الآخر» إلخ.

فالناس، الذين عاشوا في المجتمع الإسلامي العربي وجسّدوا بأذهانهم وممارساتهم مشكلاته وهمومه واتجاهاته، فسروا النص وفهموه واستعاشوه وفق احتياجاتهم الواقعية الضرورية، على الأقل، سواء أكانوا من ذوي الإنتماء العقيدي أو السوسيوثقافي له. ومن ثم، فهم، في ذلك، لم ينتظروا من يمنحهم من الفقهاء والمفسرين وغيرهم شهادة الأهلية المناسبة. ومن طرف آخر، كانت سمة الكلية الإجمالية لذلك النص غطاء فضفاضاً للجميع، يسمح لهم ـ ضمن الخصوصية المرهفة للعلاقة الدقيقة والحساسة بين العقيدي والسوسيوثقافي ـ أن يتكلموا من موقعه وباسمه، على **نحو من الأنحاء**. ومن ثم، فالسؤال حول **صحة العقيدة** كشرط لتفسير النص المذكور، كان ـ ضمناً أو إفصاحاً ـ يستبدل بالسؤال حول **الضرورة الواقعية** لتفسيره أو تأويله أو الاجتهاد فيه، بصيغة أو بأخرى، كشرط لمشروعيته (أي مشروعية التفسير)؛ وذلك من موقعين اثنين، هما مبدأ «**المصالح** المرسلة **بمثابتها ناظماً** وضابطاً لاتجاهات التفسير والاجتهاد وضرورتهما»، ومبدأ «**أن الكلمة النهائية في صحة العقيدة أمر منوط بالحكم الإلهي** وليس البشري». وهنا، بالذات، كان لسمة الكلية والإجمالية القرآنية الحديثية دور في التمكين لذينك المبدأين على صعيد المنتمين إلى الإسلام عقيدياً، **وكذلك ـ في حالات ازدهار الحرية الفكرية والسياسية وبروز الحوار العقلي** المستنير بين أطراف المجتمع خصوصاً ـ على صعيد المنتمين إليه سوسيوثقافياً.

وقد شغلت هذه المسألة جموعاً متنامية من الكتاب الإسلاميين، الذين يعتقدون أنها قادت إلى حالة من الإشكالية المعقدة وربما غير القابلة للحل. من هذا الوضع المُقلق، كتب الشاطبي مايلي؛ كنتيجة لاستعراض أتى فيه على بعض عناصر الإشكالية المذكورة: «والحاصل أن تعيين هذه الفرقة الناجية في مثل

زمانـنا صعب»[1] .

والشاطبي يصل إلى تلك النتيجة انطلاقاً من التحديد المنطقي العقيدي التالي:

«إن (كل) داخل تحت ترجمة (الإسلام) من سنّي أو مبتدع، مُدَّعٍ أنه هو الذي نال رتبة النجاة ودخل في غمار تلك الفرقة، إذ لايدعي خلاف ذلك إلا من خلع ربقة الإسلام، وانحاز إلى فئة الكفر... وأما من لم يرض لنفسه إلا بوصف الإسلام وقاتل سائر الملل على هذه الملة، فلا يمكن أن يرضى لنفسه بأخسّ مراتبها... فلوعلم المبتدع أنه مبتدع لم يبق على تلك الحالة... فإذا كان كذلك فكل فرقة تنازع صاحبتها في فرقة النجاة»[2] . وهنا، يأخذ الشاطبي بتخصيص تلك «الفرق»، فيذكر من يعلن أنه «المتبع للسنة»، والمعتزلة بتسمية أنفسهم أهل العدل والتوحيد، والمشبّهة، والخوارج، و «المفوّضين أمرهم لله»، والمرجئة، والقدرية، والرافضة، وغيرها.[3]

وبهذه الطريقة، يبدو الأمر هكذا، بحيث إن «الجميع محوّمون – في زعمهم – على الانتظام في سلك الفرقة الناجية... فتأملوا... كيف صار الإتفاق محالاً في

(1) ـ الاعتصام للشاطبي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 255.
ويكتب معرف هذا الكتاب الشيخ محمد رشيد رضا، معلناً أن هذا الكتاب، الذي مات مؤلفه الشاطبي عام 790 للهجرة، «لولا (أنه) أُلّف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان بدأ نهضة جديدة لإحياء السنة، وإصلاح شئون الأخلاق والاجتماع » ـ ص4 من الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً. وهنا،نتساءل عما كان الشاطبي سيفعل لو عاش في هذا العصر الراهن (الخامس عشر الهجري)، الذي تعاظمت فيه الصراعات الدامية والمسلحة بين الأطراف المسلمة، وعما إذا كان سيعيد النظر في تصوره لـ «الفرقة الناجية»!

(2) ـ الجزء الثاني من الاعتصام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 255.

(3) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 253 ـ 254.

العادة ليصدق العقل بصحة ماأخبر الله به»[1] . وينتهي الشاطبي مقراً بواقع الحال، كما هو، ولكن في سبيل تجاوزه، أي عبر اكتشاف عناصر الإشكالية العقيدية ودفعها إلى المخرج ـ الإجابة. أي إن الشاطبي بعد أن يقر بواقع الحال القائم على «الخلاف»، الذي يعلن وجوده القرآن، يعود ليبحث عن الطريق الذي يفضي إلى تجاوزه؛ متبعاً ـ في سبيل ذلك ـ منهجاً مثالياً يلح على أن «الخلاف» العقيدي ليس ذا مصدر واقعي موضوعي، على نحو ما على الأقل، وإنما يتحدر من «أخطاء منطقية في الفهم» أو من «زيغ عقيدي سببه الشيطان» أو مايتصل بذلك.

وهو ـ أي الشاطبي ـ يتمسك، في ذلك، بخاتمة الآية القرآنية التالية: «ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربُّك ولذلك خلقهم»؛ وبحصيلة الحديث النبوي التالي المأتي عليه والذي يورده الشاطبي بصيغ متعددة: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة». وحيث يكون الأمر على هذا النحو، «فإن الحذر لاينجي من القدر»: الجميع ممن ينتمي إلى الإسلام أو ـ كما يقول الشاطبي ـ ممن لم يخلع ربقة الإسلام، يظل مضمّخاً بـ «أمل النجاة» وبأن يكون من «الفرقة الناجية»، مؤجِّلاً ـ بذلك ـ كل «مالايعرفه إلا الله». ولهذا، يتعين على المنتمين إلى القرآن (المسلمين) أن يبحثوا فيه عما يدعو إلى تآلفهم، وأن يتوقفوا عن مجابهة بعضهم حالما يتحول الإئتلاف إلى اختلاف. هكذا طالب الرسول محمد أتباعه: «إقرأوا القرآن ماائتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فيه فقوموا عنه»[2] .

إذاً، مايندرج في حقل «صحة العقيدة» وفي حقل «الالتئام حولها»، وهو

---

(1) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 255.

(2) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 93. ومن هذا المنطلق، ينقل الشاطبي حديثين عن الرسول محمد يقول في الأول منهما: «فما كان من حلال فاعملوا به، وماكان من حرام فانتهوا عنه، وماكان من متشابه فآمنوا به»؛ ويقول في الثاني: «ماأحل الله في كتابه فهو حلال، وماحرّم فيه فهو حرام، وماسكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً». (المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 156).

«**العقيدة الناجية**»، يظل قابلاً للأخذ به من موقع المعيار المأتي عليه، وهو «الضرورة الواقعية» لتفسير النص أو تأويله أو الاجتهاد فيه، على نحو أو آخر، وذلك بصيغة تشي بوجه من أوجه المبدئين السابقيْ الذكر. ويلاحظ أن هذا الجانب من المسألة قد جرى الاتجاه به حتى حدود قصيّة، حيث أعلن جمع من الفقهاء أن تلك «الضرورة الواقعية» تسوغ ما اُعتُبر في النص الأصلي أو «الفرعي – أي الفكر الاسلامي» محظوراً، واصلين بذلك إلى القاعدة الشهيرة: «**الضرورات تبيح المحظورات**».[1] وإذا كان الأمر كذلك، فإن **الجميع** من الفرقاء المسلمين يملكون الشرعية العقيدية لفهم النص كما يفهمونه. ومن ثم، فإنهم جميعاً (كل فريق منهم من موقعه) يدخلون في حقل النّاجين، أي في «الفرقة الناجية». إذ منْ بمستطاعه أن يحكم على هذا الفريق أو ذاك بأنه من الناجين، أو من العُصاة؟ فعلى الصعيد **العقيدي**، يبرز الجميع متساوين، إذ يصرّون على أنهم ينتمون إلى النص الأصلي، رافضين - بذلك - الهيمنة أو الوصاية من أي طرف كان يعتبر مماثلاً لهم في انتمائهم هذا.

وقد أثر هذا الموقف - المأخوذ به ضمناً من قبل كل الفرقاء – إلى أن وجد ضمن هؤلاء مَنْ عبّر عنه نظرياً وصاغه كمبدأ نظري شمولي. هذا ما فعله **المرجئة**؛ حيث انجزوا - بذلك - عملاً نظرياً كبيراً بالمقياس التاريخي التراثي. وإذا استطاع هؤلاء أن يحققوا هذا الإنجاز، فقد كان عليهم أن يمروا بخطوتين اثنتين متكاملتين. أما الأولى فقد تجسدت في الأفق النظري المعرفي المتقدم لدى نظريّي «الإرجاء» بحيث مكّنهم ذلك من صوغه وتعميمه على الجميع، بمن فيهم **هم أنفسهم**. لكن الخطوة الأخرى انطوت على استنارة ايديولوجية ونظرية بارزة، وذلك حين انطلق

---

(1) - يُنقل عن ابن تيمية قوله أنه «مرّ وبعض صحابته في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر (رغم انهم كانوا على الاسلام) فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت، إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهؤلاء تصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعْهم!». (ضمن فهمي هويدي - من فقه الرواية إلى فقه الدراية. مجلة العربي - تشرين ثان 1982، ص 52).

المرجئة من ذلك التعميم باتجاه الدعوة إلى أن الجميع متساوون **في حق الانتماء** إلى الاسلام، **وفي التعبير** عن هذا بحرية، دونما مصادرة للرأي أو وساطة فيه، «حتى يقضي الله في ذلك». وهذا يشير إلى أن المرجئة اتكأوا على إجمالية النص وكليته، ليسوغوا تعددية وجهات النظر بين المسلمين في عالمهم الأرضي المعيوش.

ويمكن أن ننظر إلى ما كان المغيرة بن شعبة يقوله ويفعله، في ضوء ذلك وعلى نحو من أنحائه. فالطبري يعْلمنا أن معاوية حين تولى الخلافة «بعث المغيرة بن شعبة والياً على الكوفة، فأحب العافية وأحسن في الناس السيرة ولم يفتش أهل الأهواء عن أهوائهم»؛ «وكان يقول : قضى الله ألا تزالون مختلفين ، وسيحكم الله بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون»، مما جعله يتغاضى عن الخوارج، الذين أخذوا «يتذاكرون مكان إخوانهم بالنهروان، ويرون أن في الإقامة الغبن والوكف، وأن في جهاد أهل القبلة الفضل والأجر»[1] .

أما على الصعيد **السياسي السلطوي**، فكانت هيمنة فريق على آخر من أولئك محتملة دائماً؛ مّما قرن «العقيدة الناجية »و«العقيدة الصحيحة»بـ «**العقيدة المهيمنة** »، بطريقة وظيفية هيمنية. لكن المعيار الأكبر ، الذي كان على هذا الفريق أو ذاك أن يخضع له ، لم يتمثل لا في الصعيد العقيدي نفسه كبنية يُنظر إليها على أنها مكتفية ذاتياً، ولا في الصعيد السياسي السلطوي **من حيث هو**، وإنما تمثل في الاستجابة، على نحو ما ، للوضعية الاجتماعيةالمشخصة القائمة ، بما في ذلك الاحتياجات الذهنية النصية والسياسية السلطوية وما يدور في فلكها. وبناء على هذا، فقد ظهرت «العقيدة المهيمنة » صنواً لـ «السلطة المهيمنة»، لأن ميزان القوى السياسية وواقع الحال الاجتماعي مثّلاً **المجال الحيوي الحاسم** والخلفية المتينة لـ «العقيدة» الأولى.

---

[1] ـ تاريخ الطبري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19، 20 . انظر كذلك ، مع المقارنة : يوليوس فلهوزن ـ الخوارج والشيعة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية في القاهرة 1968 ، ص 45 ـ46.

وإذا أفصح الخطاب الديني المهيمن عن نفسه بوصفه «خطاب النجاة في الدارين»، فإن القراءات الدينية الأخرى تُقصى من هذا الخطاب وتُدان بوصفها لوثة «شيطانية» أتي بها «شياطين»[1]، ويجب أن تواجه بعنف محددةٌ إمكاناته بواقع الحال. ولذلك وفي مثل هذه الحال، يعلن أصحاب القراءات المُقصاة والمدانة أنهم هم الذين يمثلون «الفرقة الناجية» دون غيرهم وخصوصاً منهم من يمثل «القراءة المهيمنة». فردّ الفعل العقيدي والسياسي الإيديولوجي يقبع، هنا، كبنية خفية للوقوف في وجه السلطة. ولذلك، يختلط الحابل بالنابل؛ ويتبلور أحد أوجه الموقف ـ المجابهة بين المهيمنين والمهيمن عليهم على النحو التالي: إن الحضور المنبسط والمعلن والمباشر للقراءة المهيمنة يتأتى من أن السلطة القائمة لاتولي النص الديني **إلا مايستجيب** لحاجاتها الآنية، في حين أن أصحاب القراءة المهيمن عليها يمكن ـ تحت ضغط واقعهم المرير ـ أن يمطمطوا النص الديني بحيث يجعلون منه نصّهم وحدهم.

هذا مانواجهه، مثلاً، في المعركة بين «أهل السنة والجماعة»، الذين هيمنوا تقريباً في معظم حقب التاريخ العربي الإسلامي من جهة، وبين «الشيعة الإمامية» من جهة أخرى. ففكرة «النجاة» و«الفرقة الناجية» تبرز لدى تلك الأخيرة على أنها خاصة بها وحدها، تعبيراً عن الاعتقاد بأن «السلطة المهيمنة» **الظالمة والمجحفة** إلى النار، بما في ذلك «عقيدتها»، «عقيدة الظلم والإجحاف»[2].

من موقع ذلك، يبدو تعبير «البدعة» ومن ثم «التبديع» أمراً مُشكلاً تمحور حوله من المشكلات الفقهية والسياسية والفلسفية واللغوية وغيرها عبر التاريخ الإسلامي مايتطلب القيام ببحث خاص. **فلقد ظهر مُبتدعاً** بالنسبة إلى النصّويّين **كلٌ من** فهم النص الأصلي (والفرعي كذلك) من منطلق واقعه المشخص؛ مع الإشارة إلى معطى **طريف وماكر دلالياً**، هو أن هؤلاء النصويين **فعلوا الشيء**

---

(1) ـ انظر: السيد محب الدين الخطيب ـ الخطوط العريضة...، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 37.

(2) ـ انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص 34، 41.

نفسه بـ «نصهم المقدس»؛ إذ لم يكن بوسعهم أن يفعلوا شيئاً آخر، على صعيد حياتهم الواقعية الضرورية. وهذا يتيح لنا استنباط واقعة ذات أهمية نصية وإيديولوجية كبرى، وهي أن مااعتُبر «بدعة» لم يكن ـ في واقع الحال الرئيس والحاسم ـ إلا موقفاً إيديولوجياً أو سياسياً أوكليهما معاً من الضرورات الواقعية التي واجهها «المبتدعون» من ممثلي الفرق والمدارس والاتجاهات الإسلامية. وهذا ماانتبه إليه، بعمق، فرح أنطون في مناظرته التاريخية مع محمد عبده، وإنْ بعبارات تحتاج تدقيقاً إصطلاحياً، حين أعلن أن مايدعو إليه الشيخ الإمام تحت شعار «الوحدة الدينية الإسلامية» بين «الشعوب الإسلامية»، أمر غير ممكن، **لأنه غير «طبيعي»**. ومن ثم، فإن مايطلق عليه الفرقاء الدينيون المتخاصمون «بدعاً» حين يقوّمون مواقفهم بعضها ببعض، يرى فيه

«الفلاسفة... أموراً طبيعية لابد منها لأنها تابعة لطبيعة الزمان والمكان والسكان. ومن يحاربها فكأنه يحارب الطبيعة نفسها»[1].

ذلك لأن «البدع» المذكورة إذ تظهر، فإنما **تدل** على أن النص، أي نص، يبرز بمثابته **شيئاً ماعلى** نحو مايتجلى في أفهام الناس، الذين يقيمون علاقة معه، أي الذين ينخرطون في تجمعات بشرية مختلفة المصالح والإمكانات المعرفية. وهذا مادعا الشاطبي لأن يرى مخرج إشكالية «الفرقة الناجية» خارج إطارها النظري النصي، أي في إطارها العملي ومايتجم عنه من نتائج لاتمس النص، بقدر ماتتعلق بـ «أعمال» يصعب الحكم عليها نهائياً[2].

وهكذا، لعلنا استطعنا أن نجيب، أولياً، عن السؤال الذي طرحناه حول

---

(1) ـ فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته (مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون) ـ تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت 1988، ص 282.

(2) ـ يقول الشاطبي في (الاعتصام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 288)، ضبطاً لهذه العلاقة بين النصّي والعملي: «ويمكن أن يقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر الفرق وذكر أن فيها فرقة ناجية ـ كان الأولى السؤال عن أعمال الفرقة الناجية، لاعن نفس الفرقة. لأن التعريف فيها من حيث هي لافائدة فيه إلا من جهة أعمالها التي نجت بها».

العوامل التي كمنت، إفصاحاً أو إضماراً، وراء ظهور الخطاب القرآني بصيغة كلية إجمالية. إذ إن هذه الصيغة مارست دوراً استثنائياً خاصاً في النظر إلى النص القرآني بنية مفتوحة، تدعو «قرّاءها» إلى أن يجعلوا منها مظلة يستظلون بها جميعهم، ليصلوا إلى نتائج مختلفة ومتصارعة، في أحوال كثيرة. وقد رأينا في ذلك، كما اتضح من سياق المقول، مصدر طواعية ملحوظة لتلك البنية ومظهراً من مظاهر الاستمرارية، بحيث كان المتاوئون لهذا التوجه من الفقهاء والحكام - ونحن رأينا في ذلك نفسه نمطاً من أنماط قراءة النص القرآني - يسهمون في زعزعة ثقة جموع من المؤمنين في إمكانية خلق توازن بينهم وبين معتقداتهم.

ومايبنغي أن يضاف إلى ذلك هو أن «الكلية الإجمالية» لاتمثل واحدة من سمات النص القرآني فحسب؛ بل هي ربما قدمت - في شخصها - مدخلاً إلى سماته الأخرى كلها، بحيث نواجهها فيها، على نحو أو آخر. ولعلنا نواجه — في سياق البحث - سمات أخرى من النص المعني تمتلك مايقترب من تلك الخصوصية. ولذلك، كان ذا شأن خطير وحاسم أن يُنظر إلى السمات القرآنية الحديثية على أنها سياقات متكاملة ومتضامنة ومتفاعلة فيما بينها.

# الفصل الثاني

## النص القرآني ذو بنية إشكالية

### - 1 -

يبدو، بعد أن دققنا في «كلية» النص القرآني (والحديثي) وفي «إجماليته»، أن الطريق أصبحت معبدة لارتياد مدخل آخر إليه، من شأنه أن يتيح الإحاطة بمزيد من سماته وخصائصه، التي - بدورها - قد تسهم في تدقيق أعمق لعملية تناوله ضمن الأفق المنهجي المتضّمن في هذا المبحث. ويمكننا ملاحظة أن سمة الكلية والإجمالية تلك للنص المعني تقودنا، على صعيد تخصيصها وتشخيصها بنيوياً ووظيفياً، إلى ذلك المدخل الآخر مجسُّداً بسمة أخرى للنص إياه دخلت التاريخ النظري الإسلامي تحت مصطلح قرآني ذي وقع مثير وخصوصية خلافية كبرى لدى من تناوله، على نحو من الأنحاء؛ نعني بذلك مصطلح «**المحكم والمتشابه**».

والحق، إننا، هنا، نواجه تصعيداً نوعياً مُلفتاً باتجاه تعقّد النص القرآني (والحديثي)، وتعقّد العلاقة فيما بينه وبين الواقع، ممثلاً بالوضعية الاجتماعية المشخصة في مرحلة من مراحل التاريخ النظري، المذكور تواً. ولعلنا، بسبب ذلك، خصوصاً، نضبط تلك السمة بمصطلح أكثر تعبيراً عنها على الصعيد النصيّ الدلالي، وهو **إشكالية النص القرآني - الحديثي**. من موقع ذلك وفي ضوئه، سوف نلاحظ أن الحقل الذي تحرك فيه هذا النص على أيدي «قُرّائه»، كان يتعاظم

اتساعاً عمقاً وسطحاً، ويزداد تنوعاً في أنماط الخلافات والصراعات والمماحكات، التي أثمرت خطوط تمايز بين الأطراف المعنيين. أما خطوط التمايز هذه فقد قادت إلى تبلور فرق ومدارس واتجاهات متعددة، دخلت التاريخ الفكري العربي الإسلامي، مكوِّنةً - بذلك - اوجه ملحوظة من الثقافة العالِمة.

أخذت تبرز سمة الإشكالية المعنية في الحياة الدينية العامة، وتكتسب خصوصية متميزة، وتصبح شأناً من شؤون دائرة متعاظمة الاتساع من فئات المجتمع وطبقاته ذات الإنتماءات المتباينة إتنياً وسوسيوثقافياً وسياسياً إلخ..، مع بروز المواقف الفقهية والكلامية وماكمن وراءها وأحاط بها واخترقها من تحولات شديدة التنوع، أخذت تطرأ على بنية المجتمع العربي الإسلامي الجديد. ولكنها (أي الإشكالية إياها) كانت قد شرعت في الإعلان عن نفسها، إرهاصياً، مع المراحل الأولى لظهور القرآن في حياة النبي نفسه، وخصوصاً بعد تحقق الانتصار العسكري والسياسي على المكيين. ومن ثم وحسب ماتستند إليه هذه الأطروحة من معطيات تاريخية - لسنا الآن بصددها - يغدو الأمر على غير مايراه جمع غفير من مؤرخي الفكر الإسلامي الباكر من أن الفترة المحمدية الباكرة كانت خالية، من حيث الأساس، من توجه عقلي نقدي، على نحو ما، للنظر في الإسلام نفسه، ومن أن هذا التوجه برز في مرحلة متأخرة(1).

فلقد ظهرت إرهاصاتُ مِثل ذلك التوجه ضمن أوساط «الصحابة الأوائل»، منذ أن جرى الحديث عن «محكم ومتشابه» و «ناسخ ومنسوخ» وغيرهما في الآيات القرآنية. وتعاظمت وتائر هذا الحديث مع تحول القرآن إلى موضوع حوار

---

(1) - يكتب محمد يوسف موسى، على سبيل المثال، مايشير إلى مثل هذا الرأي: «إن المسلمين.. ماكان لهم في هذه الفترة الأولى من حياتهم حاجة ماسة للتعمق في فهم القرآن من الناحية الفلسفية.. وهكذا مضى زمن الرسول عليه السلام والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة، هي ماجاء في كتاب الله». (عدْ إلى: القرآن والفلسفة - المعطيات سابقاً، ص 33 - 34). ورغم ماياتي الكاتب عليه، هنا، نراه يقع في تناقض معه، حين يتعرض لوقائع من الفترة التي عاش فيها النبي، تحيل إلى عكس ذلك. (انظر: ص 34 ـ 35 من المرجع السابق نفسه ومعطياته المذكورة).

من قبل الأنصار والخصوم ومَنْ بينهم؛ مسهماً - على هذه الطريق - في بلورة الحركة العقلية النقدية، التي امتدت في أنحاء شاسعة من المجتمع العربي الإسلامي العتيد.

ولعلنا نرى في مسألة «المحكم والمتشابه» تعبيراً مكثفاً عن عملية مخاض نصّي ظلت - على كل حال - غير مستكملة. وكانت، هي نفسها وبدورها، قد عكست، على نحو معقد غاية التعقيد، وضعية اجتماعية اقتصادية وسياسية بقيت، حتى حينه، أي حتى المرحلة المحمدية، تتحرك في سياق انتقالي. فخصوصية هذا الأخير مثلت الحقل العمومي، أو على الأقل واحداً من الحقول الكبرى، التي تحرك فيها الموقف القرآني. إن المجتمع العربي الإسلامي الجديد كان في طور لم تحسم فيه، بعد، اتجاهات وآفاق البنى والمهمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، الآخذة توّاً في الإعلان عن نفسها. وسنلاحظ أن هذا الحسم سيحدث - في اتجاهاته الكبرى - لاحقاً، وخصوصاً في مرحلة مابعد عثمان وعلي. ولما كان القرآن قد أتى منجماً، أي متوافقاً - بصيغ دينية خاصة - مع الاحتياجات المتنامية للجمهور الذي خاطبه، ولأنماط العلاقات الاقتصادية والسوسيوثقافية والسياسية التي أحاطت به، وكذلك لأنماط ومستويات الاعتقاد التي طبعت حياته العامة، فإن مسألة «المحكم والمتشابه» قد تجد تفسيراً لها أو بعض تفسير في تلك الوضعية **المخاضية القلقة والمفتوحة** أمام كثير مما لم يفصح عن نفسه، بعد، من الاحتمالات والخيارات والتساؤلات. وربما قادنا ذلك إلى اكتشاف صلة معينة بينه وبين السمة القرآنية الأولى، التي أتينا عليها فيما سبق؛ ونعني بذلك أن صيغة الكلية والإجمالية للنص القرآني تتبين أحد تشخصاتها الكبرى في تلك الوضعية المخاضية القلقة والمفتوحة، التي لم تكن - بعد - مهيأة أو قابلة للتخصيص المشكلي. **فهيمنة السؤال الإجمالي العمومي، قادت إلى الجواب الإجمالي العمومي المفتوح.**

إن الخطاب الديني التوحيدي عموماً، والإصلاحي من ضمنه، يسمح - بما تنطوي عليه بنيته من تجليات الوحدة والكثرة - بأن يُخترق باتجاهين اثنين

رئيسين. أما الأول منهما فيتجه نحو العمومية، في حين ينزع آخرهما نحو الخصوصية. فمن جهة العمومية، يبرز ذلك الخطاب متوجهاً إلى الجميع من البشر (كما هو الحال لدى الإسلام)، أو إلى نمط من البشر يُنظر إليهم بمثابتهم اختزالاً لمقولة البشر عامة (كما هو الحال لدى اليهودية التوراتية والمسيحية البولسية)؛ مما يعني استوجاب الإنطلاق من مبادىء كلية إجمالية. وهنا تتعالى الوحدة الإلهية عبر تأنسنها الكلي. ومن جهة الخصوصية، يجد ذلك الخطاب نفسه مدعواً للتوجه إلى نسق بشري محدد يحقق له (أي للخطاب) فاعليته، ويضبط، من ثم، حقل عملية التوصيل والتواصل معه. وعلى هذا، فإذا لم يمسّ الخطاب الديني وضعية البشر، **بمعنى ما وبصيغة** ما بما في ذلك الصيغة الوهمية ذات الثقل فيه، فإنه يذوي، ويفقد احتمالات استمراره. ولما كانت وضعية البشر في مكة والمدينة والطائف وغيرها من المدن والمناطق، التي اندرجت في حقل النشاط الإسلامي الأول، في حالة كالتي حددنا فوق (مخاضية قلقة مفتوحة أمام كثير من الاحتمالات والاختيارات)، فقد كان على الخطاب القرآني أن يجد حقل عملية التوصيل بينه وبينها منوطاً بالاستجابة لها. وبما أن هذا الخطاب القرآني قد انطوى على نزوعيْ العمومية والخصوصية (والواحد والكثير)، فقد ظهر ذلك **من حيث هو** اندغام للخصوصي بالعمومي، **دون أن يكون اندغاماً للعمومي بالخصوصي، على نحو لاتأويل فيه.** وهذا مادعا النبي إلى أن

«يبيّن المُجمل» منه، على حدّ تعبير ابن خلدون[1] .

وإذا أضفنا إلى ذلك مايعلنه ابن خلدون من «أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»[2] ، فإن السؤال التالي يغدو ذا أهمية: إذا كان الأمر على هذا النحو في المراحل الباكرة للإسلام

---

(1) ـ ابن خلدون: المقدمة ـ مطبعة مصطفى محمد، مراجعة لجنة من العلماء، مصر، دون تاريخ إصدار، ص 438.

(2) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(مع الأخذ بعين الاعتبار الفروق اللغوية غير الحاسمة بين المجموعات القبلية العربية التي يُلح عليها باحثون من أمثال أحمد أمين بصورة مضخمة[1])، فلماذا برزت مسألة «المحكم والمتشابه»، على الصعيد المذكور وبالشكل الذي وردت فيه؟ لقد أخذ جمع من الفقهاء، في مراحل عديدة من التاريخ العربي الإسلامي، يثيرون هذه المسألة ليس لأن في النص القرآني مايدخل حقاً في هذين الحقلين، المحكم والمتشابه، فحسب. فلقد كان هنالك سبب آخر ربما كان أكثر أهمية من ذاك. أما المعْني بذلك فيتمثل في أن النص المذكور أعلن ذلك صراحة، وأقر به على نحو حفّز الجميع - بتوجهات وتطلعات إيديولوجية وأدوات معرفية مختلفة - للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرعةً أمام حركة متنامية من التمحيص والتقميش والتدقيق والجرح والتعديل للنص القرآني، وذلك بهدف تبيّن ماهو محكم فيه وماهو متشابه.

ولعل «**علم التفسير والتأويل**» يبرز - هنا - بصفة كونه أهم ظاهرة فكرية منهجية، أتت استجابة لتلك الحركة وتكريساً فكرياً لها. وفي هذا وذاك، ظلت الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتعاقبة والمتداخلة في التاريخ العربي الإسلامي تمثل حكَماً أول في استمرارية هذا «الفهم» أو ذاك للمسألة، سواء كان ذلك بالاعتبار «السلبي - الطالح» أم بالآخر «الإيجابي - الصالح»[2].

---

(1) - انظر: أحمد أمين - فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 195 - 196.

(2) - يكتب أحمد أمين أن الصحابة كانوا «على العموم - أقدر الناس على فهم القرآن لأنه نزل بلغتهم، ولأنهم شاهدوا الظروف التي نزل فيها القرآن». وعلى الصفحة ذاتها، يتابع المؤلف متحفظاً - وكنا في موضع سابق قد أشرنا إلى ذلك -: «ومع هذا فقد اختلفوا في الفهم على حسب اختلاف في أدوات الفهم». (أحمد أمين: المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 197). وهو يرجع «الاختلاف في أدوات الفهم» إلى أنهم كانوا يعرفون العربية على تفاوت فيما بينهم أولاً، وإلى أن منهم من كان يلازم النبي وأن منهم من لم يكن كذلك ثانياً، وإلى اختلافهم في معرفة عادات العرب ثالثاً، وأخيراً إلى الاختلاف في معرفة ماكان اليهود والنصارى عليه في جزيرة العرب وقت مجيء القرآن. (انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 197 - 199).

إن أحمد أمين إذ يأتي على تلك الخلفيات الكامنة وراء «فهم القرآن» من قبل الصحابة، يضع يده على ماكمن وراء تلك الخلفيات نفسها جميعاً؛ نعني بذلك الوضعيات الاجتماعية المشخصة، بما انطوت عليه من توزع اجتماعي فئوي وطبقي وقبلي، ومن تهيكل سياسي إيديولوجي وسيكولوجي، ومن تبنين سوسيوثقافي. ففي كنفها عاش أولئك، وأتيحت لهم في لجتها احتمالات صوغ «أدوات أفهامهم»، إضافة إلى اتجاهاتهم الإيديولوجية الصريحة والخفية.

ويلاحظ أن مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمر بتصعيد **سياسي إيديولوجي** كبير وخطير مع موت النبي، وبروز قضية الحكم (الخلافة) ـ نذكّر هنا باجتماع السقيفة مثلاً وبما أعقبه من أحداث عاصفة كان كل من وجّهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية[1] ـ ؛ مما سيسهم في تسهيل ضبط تلك المسألة وتقعيدها من قبل الباحثين والمؤرخين والنقاد ـ دون غمغمة أو لبس مقصود أو عفوي ـ بمثابتها موقفاً سياسياً إيديولوجياً **صريحاً** لدى الفرقاء المتخاصمين والمتصارعين.

* * *

وقد ظهر الأمر المعني بصورة مكثفة، خصوصاً، على صعيد الفرق والتجمعات والأحزاب الدينية والدينية النقابية والسياسية المتزايدة، التي أُرغمت على التقيّة والعمل السري. فهذه عملت على إيجاد قاعدة إيديولوجية استراتيجية لعملها السياسي والتنظيمي، في الحقل الديني كما في حقول أخرى. ذلك لأن وجودها خارج السلطة السياسية وبصورة محظورة، ولّد لديها الحاجة إلى مثل تلك القاعدة، لحماية عملها السياسي المذكور وتسويغه إيديولوجياً أمام أنصارها وأنصار الفرق والمدارس والاتجاهات الأخرى؛ فكانت «الشيعة الجعفرية» ـ بأئمتها وبأنصارها ـ مثالاً بارزاً على ذلك. أما هؤلاء فهم إذ أقروا بوجود تلك الإشكالية بين المحكم والمتشابه، فإنهم وضعوها على نحو يجعل منهم «أصحاب الحقيقة». فما يُعد «متشابهاً» من النص القرآني، اعتُبر كذلك، أي متشابهاً، لغيرهم، وتحديداً لغير أئمتهم. ومن ثم، فهم يملكون القدرة على فك «اشتباه» ذلك المتشابه، لأنهم يملكون أسرار «تأويله»؛ ناهيك عن أنهم مخوّلون بامتلاك حقيقة «المحكم» من

---

(1) ـ يشير طه حسين إلى إشكالية النص القرآني والحديثي، في معرض حديثه على «نظام الحكم السياسي»: «إن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيماً مجملاً أومفصلاً، وإنما... رسم لهم حدوداً عامة... وإن النبي نفسه لم يرسم بسنته نظاماً معيناً للحكم ولاللسياسة ولم يستخلف على المسلمين أحداً». (طه حسين: الفتنة الكبرى (1) عثمان ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 24).

«باطنه». وهذا، بدوره، قاد إلى جعلهم يرون أنهم يمتلكون الجدارة واللوذعية للقيام بتأويل «الحروف المقطّعة» الشهيرة، الواردة في أوائل السور القرآنية(1).

نعم، لقد أشار النص القرآني نفسه ـ على نحو مباشر وبصيغة مفصح عنها ـ إلى أن متنه يقوم على المتشابه والمحكم، في آن؛ ومن ثم، فهو مارس، هنا، نشاطاً ذهنياً مكثفاً تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركب «وعي الوعي». فهو قد وعى، بوضوح ومن موقع معجميته الدينية الخاصة، البنية الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدي. وبتعبيره الخاص:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»(2).

ههنا، بالضبط، تكمن الإشكالية المتجددة، أي التي تنتج نفسها وتعيد إنتاج نفسها عبر المتون التي تنطوي عليها، وكذلك عبر من تصدى لها نقداً أومساءلة أو استجابة إلخ... فهي إشكالية (بمعنى معضلة) النص القرآني، الذي أعلن، **هونفسه**، أنه قام ـ **أساساً** ـ على المحكم والمتشابه، **دون أن** يحدد ذلك عيناً. فهو، بتركه ذلك مفتوحاً احتمالياً، جعل من نفسه عرضةً لعملية بنيوية من الاختراق والنفاذ والتجاوز لاسبيل إلى إيقافها أو استنفادها، على نحو من الأنحاء، **إلا إذا** توقف التعامل معه **من داخله**. بل إنه (أي القرآن) يصرح، في موضع آخر، بأنه كتاب متشابه، من حيث الأساس:

«الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعرمنه جلود الذين يخشون ربهم»(3).

فإذا كان النص القرآني قد أعلن، هكذا في شخصه وبلغته، عن تلك

---

(1) ـ انظر: علي عبد الواحد وافي ـ بين الشيعة وأهل السنة، القاهرة 1984، ص 36.

(2) ـ القرآن ـ سورة آل عمران / 7.

(3) ـ القرآن ـ سورة الزمر/ 23.

الإشكالية المتجددة والمفتوحة: فإنه ترك الحلول والإجابات عليها كامنة في الممارسات المشخصة للفرقاء المتضامنين أو المتخاصمين أو المتصارعين، وفي التنظير (أو التشريع) لها دينياً فقهياً أو كلامياً أو فلسفياً أو سياسياً إلخ.. فهؤلاء هم الذين جعلوا منها موضوع فعل ديني عقيدي وتشريعي وفقهي مطرد، وكذلك كلامي أوفلسفي أو سياسي أو أخلاقي أو اقتصادي إلخ.. فالنص ذاته قابل لذلك التشخيص، لأنه يجسد **شرط تحققه**، أي **إمكانية** استنطاق بنيته الكلية الإجمالية: بصيغ محتملة، قد لاتحصى دلالياً. وهذا مايضعنا، ثانية، وجهاً لوجه أمام مقولة علي بن أبي طالب، التي كنا أوردناها في سياق سابق: «القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لاينطق، إنما يتكلم به الرجال». وقد اكتسبت الإشكالية المعنية مزيداً من الشحنات الأخلاقية التقويمية والتوتر الديني العاطفي لدى جلّ الفرقاء، الذين واجهوها أو أُرغموا على مواجهتها، وذلك عبر الصيغة **التقويمية** الحادة التي وردت فيها:

«فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»(1).

فعلى هذا وانطلاقاً من أن الفرقاء المذكورين، جميعاً، يعلنون انتماءهم للإسلام عموماً، ويؤكدون على «صدق إيمانهم» الديني، فإنهم، أيضاً جميعاً، يعلنون أنهم ليسوا من تلك الفئة التي حددها النص على سبيل الإدانة (الذين في قلوبهم زيغ). ومن ثم، فقد كان من طبائع الأمور، في مثل هذه الحال، أن تختلط المواقف وتضطرب الاتجاهات، فتبدو **وكأنها تماثلت على الصعيد المجرد**. إذ هل بوسع واحد من هؤلاء أن يشكك في إنتماء من تبقى من الفرقاء، الذين يشهرون إنتماءهم للنص القرآني؟ ذلك لأن هذا الأخير يتيح لهم جميعاً، في هذه الحال، أن يتحدثوا باسمه، وينطقوا من موقعه.

---

(1) ـ القرآن ـ سورة آل عمران/ 7.

فهو ـ في صيغته الإشكالية المعْنية هنا ـ يقول كل شيء، دون أن يقول شيئاً بعينه، على نحو تفصيلي قطعي[1]. وهذا ـ بدوره وبالعلاقة مع كليته وإجماليته ـ أسهم في أن يجعل منه (من النص) مظلة لأولئك جميعاً، يستظلون بظلها وينعمون؛ ما نحين ـ بذلك ـ مواقعهم ومواقفهم وتأويلاتهم واجتهاداتهم وتفسيراتهم سمة الشرعية والجدارة؛ مما قاد إلى النظر للمعارك والخصومات والصراعات بين الفرقاء المتعددين على أنها أحوال نشأت بين **شرعيات متعددة منبثقة** من بنية نصّية واحدة، أي من ناظم مشترك واحد. ولكن مع ذلك، كانت المسألة من التعقيد، بحيث إن البعض من أولئك طعن في إيمان البعض الآخر، بل وصل إلى تكفيره وإدانته، رغم إعلان هذا الأخير إنتماءه للإسلام وللنص القرآني تحديداً. ومن هنا، يبرز التساؤل حول الظروف «الأخرى»المحتملة، التي كمنت وتكمن وراء مثل هذا الموقف؛ نعني بذلك تلك الظروف، التي لا تدخل في حقل إعلان الانتماء للنص القرآني.

وقد يكون وارداً أن نتبين الإجابة عن تلك المسألة أو طرفاً منها، غالباً، في وضعيتين إجتماعيتين نموذجيتين نواجهها في التاريخ العربي الإسلامي. الأولى منهما كانت تبرز مع هيمنة تامة أو جزئية للإستبداد السياسي والإيديولوجي الديني، أو مع اتساع النزعات الطهورية الدينية الطوبائية والإرتداد إلى الحياة الذاتية الداخلية وتعاظم الفساد الاجتماعي والاقتصادي والإداري والديني؛ في حين أن ثانيتهما كانت تظهر في ظروف من الحرية السياسية والإيديولوجية الدينية، بقدر أو بآخر. ففي الحالة الأولى، يتحول الخطاب الديني (القرآني الحديثي) إلى موقف كلّياني (توتا ليتاري )، يُنكر الإقرار بشرعية أخرى سوى

---

[1] ـ ماعدى مجموعة من آيات الأحكام لاتتعدى المائتين من مجموع ستة آلاف آية يشتمل عليها القرآن. وكما لاحظنا في موضع سابق وبحسب أحمد أمين، فإن «بعض ماعدّه الفقهاء آيات أحكام من تلك المائتيْ آية لايظهر أنها كذلك». نضيف إلى هذا أن مايتبقى من الآيات القرآنية في دائرة «آيات الأحكام» هو نفسه خضع ومايزال يخضع لكثير أو قليل من التفسيرات والاجتهادات، وذلك من موقع «تغير الأحكام بتغير المكان» أولاً، وتفاوت الأفهام البشرية ثانياً.

شرعيته المتمثلة في قراءة واحدة وحيدة للنص الديني، هي قراءته؛ ناهيك عن الرفض الصارم لكل مامن شأنه أن يدخل في خطاب آخر، كالعلماني والإلحادي والمادي والوثني وغيره. أما في الحالة الأخرى، فكان ذلك الخطاب ذا بعد لعلنا نرى فيه نزوعاً مستنيراً تعددياً، يُقر ـ على نحو أو آخر ـ بشرعيات متعددة، ومن ثم بقراءات متعددة للنص المذكور؛ كما يتسامح، بدرجة أو بأخرى، مع تلك الخطابات الخارجة، بالأساس، عن دائرة الخطاب الأسلامي عموماً. ولم يكن ممثلو تينك الوضعيتين ليعجزون عن تغطيتهما من موقع النص القرآني، أو الحديثي، أو كليهما معاً. في هذا الإطار الأول كان يشدِّد على مثل الآية التالية:

«أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض »؛[1]

وعلى أمثال الأحاديث التالية:

«لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك»[2] ؛«إن الدين بدأ غريباً وسيرجع غريباً فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنتي »[3] ؛ «ان بني اسرائيل تفرقوا على إحدى وسبعين فرقة وإن هذه الأمة تزيد عليها فرقة كلها في النار إلا السواد الأعظم »[4] .أما في الإطار الثاني من الموقف، فكان يجري التشديد على أمثال الآيتين القرآنيتين التاليتين: «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »[5] ؛ «قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن

---

(1) ـ القرآن ـ سورة البقرة /85.

(2) ـ أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي: كتاب كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة ( ضمن: مجموع يحتوي على رسائل لمحمدعبد الوهاب ، ولا بن قدامة المقدسي ، ولا بن تيمية ، طبع مطبعة المنار بمصر سنة 1340 هـ ، ص 314 ).

(3) ـ المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 311.

(4) ـ الاعتصام ـ المعطيات المقدمة سابقا ، ص 55 .

(5) ـ الشاطبي: القرآن : سورة النساء /48.

الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم »[1] ؛ وعلى مثل الحديث التالي، الذي أتى في سياق حوار مع أبي ذر الغفاري:

«بشّر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن سرق وإن زنى».[2]

إن«اختلاط الأوراق»على الصعيد النصي المجرد، الكلّي الإجمالي، كان يجد حدوده ونهاياته مع تشخيص النص بصيغة ما ، اجتماعية أو اقتصادية أو فقهية سياسية أو زوجية الخ... ولذلك ، ظلت المسألة النصية المجردة تجد حَكمها في عمق الوضعيات الإجتماعية المشخصة.ومن ثم ، فقد أخذت حقيقة كبيرة تبرز للعيان، محدثة تحولاً عميقاً في الموقف من النص القرآني الحديثي ومن طرائق البحث فيه وتفسيره وتأويله؛ تلك هي أن النص يمكن أن يقرأ على أنحاء متعددة، منها ما قد يستجيب لاحتياجات التحول (أو التقدم ) التاريخي ، ومنها ما هو غير ذلك، ومنها ما ينطوي على ميول واتجاهات إنتقائية أو إرجائية أو رافضية الخ ... وهذا ما اتّضح عبر ولادات متجددة لقراءات مختلفة لذلك النص.

ويلاحظ أن سمة الإشكالية ، التي نلحف في البحث فيها هنا ، بمثابتها أحد خطوط التقاطع الكبرى في النص القرآني الحديثي ،تجسدت في المستويْن المتضايفين كليهما ، النظري المجرد ، والتطبيقي المشخص . فإذا كان ممثلو المدارس والمذاهب والفرق الأحزاب الإسلامية قد انطلقوا مما يصل إلى حدود اتفاق تعريفي نظري حول الإشكالية المذكورة المتبلورة قرآنياً بمسألة المحكم والمتشابه كما لاحظنا ، فإنهم اخترقوا هذا الاتفاق نفسه والتفّوا عليه من موقعين اثنين ، واحد تطبيقي مشخص وآخر تعريفي نظري. أما الاختراق الأول منهما فقد تم عبر الدلالات الوظيفية المختلفة التي وُلّدت من النص واستُنبطت منه، أو نيطت به على يد قارئه

(1) ـ القرآن: سورة الزمر /53.
(2) ـ ضمن: محمدعبد الله درّاز ـ المختار ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 157.

أو مُحاوره أو مناوئه ، وذلـك في ضوء الإحتياجـات الموضوعيـة والذاتيـة المنطلقـة عموماً ومن حيث الأساس ، من الوضعية الإجتماعية المشخصة المحيطة بهـذا الأخير والناظمة لنشاطه الايديولوجي والمعرفي الفعلي والمحتمل . أما الاختراق الثاني فقد تم في ضوء **إعادة النظر في التعريف النظري المجرد** ذاته لسـمة الإشكالية المذكورة ، إشكالية المحكم والمتشابه .

كان ذلك يحدث على نحو يُراد له أن يحقق توافقاً أولياً ضرورياً ما بين المذاهب والفرق والمدراس والأحزاب المختلفة ؛ وبين النص المعْني المُتّجه إليه والمحتمى به والمعلن عنه دريئة للجميع . وبذلك ، قد يغدو القول صحيحاً بأن عملية اقتحام النص تبرز بمثابتها موقفاً شمولياً متصلاً بالمشخص التطبيقي، كما بالمجرد النظري ، كليهما . فإذا كان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة قد دار ـ على هذا الصعيد ـ حول مَنْ يمثل المحكم ( ويعتبر هنا نصّاً ) [1] ، فإن الأمر يكتسب تعريفاً مختلفاً لدى مجموعة من المفسرين والفقهاء والمجتهدين، وغيرهم.

فإذا كان «المحكم» من الآيات القرآنية ـ وفق التعريف العمومي المقدم للمسألة ـ هو مالايحتمل إلا معنى واحداً، فإن «متشابهها» هو مايحتمل أكثر من معنى. ومن ثم: فالتعبير القرآني «آيات محكمات»[2] ؛ بحسب أبي البقاء، «معناه أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال... و(حاكمات) أي: منقاد لأحكامها، أو متقنات لتحكيم نظمها وبلوغ بلاغتها الغاية القصوى؛ أو ممنوعات من التحريف، أو موضحات لوضوح معاني الآيات كلها، ولايشترط الوضوح لكل واحد وإلا كان المحكم غير محكم بالنسبة إلى الأعجمي»[3]

---

(1) ـ انظر : نصر حامد أبو زيد ـ نقد الخطاب الديني ( الطبعة الأولى ) المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 89.
(2) ـ القرآن ـ سورة آل عمران /7.
(3) ـ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات ـ القسم الثاني، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق 1975، ص 219 ـ 220.

أما ماوصفه القرآن من الآيات بأنها «أخر متشابهات»[1]، فلابد ـ والحال كذلك ووفق سياق أبي البقاء السابق ـ أن تعني تلك الآيات: «التي لم تحكم عبارتها، بحيث لم تحفظ من الاحتمال. ذلك لأنها غير مقنعة لعدم تحكيم نظمها وعدم بلوغ بلاغتها الغاية القصوى». **وإذا كان الأمر على هذا النحو**، الذي لايحتمل التباساً لغوياً نظمياً وبلاغياً، **فكيف** يمكن الإقرار بأن أمثال الآيتين التاليتين تنطويان ـ منفردتين ـ على أكثر من معنى: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «وماتشاؤون إلا أن يشاء الله»؟ إن فخر الدين الرازي يكتب حول ذلك مايقدم توكيداً على أن «الإحكام **اللغوي النظمي والبلاغي**» لآيات قرآنية معينة، لم يقف أبداً عائقاً في وجه عملية اختراقها باتجاهات **مفهومية** مختلفة قد تصل حدّ التناقض المفصح عنه. فنحن نقرأ لديه مايلي:

«إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محُكمة، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلابد من تأويلها حسب تلك. فالمعتزلي يقول، مثلاً، قوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم، وقوله: (وماتشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والسُّنيّ يقلب الأمر في ذلك»[2].

إن عملية الخرق، التي تستهدف إحكام تينك الآيتين اللغوي النظمي والبلاغي، لاسبيل إلى التشكيك فيها، بحيث يظهر مسوّغاً ماأعلنّاه تواً **من أن الإتفاق على التعريف النظري لإشكالية المحكم والمتشابه هونفسه غير محكم**[3]. وفي هذه الحال من ضرورة الإقرار **النظري** بإشكالية هذا التعريف وكذلك بإشكالية الموضوعات المندرجة في حقله، قد يقال، إن للمسألة وجهاً آخر ينبغي أخذه بعين الاعتبار

---

(1) ـ القرآن ـ سورة آل عمران/ 7.

(2) ـ فخر الدين الرازي: تفسير، الجزء الثاني، ص 395 ـ 396.

(3) ـ هذا الموقف نتبينه، مثلاً، عند ابن عباس في تعريفه لـ «المحكم والمتشابه». انظر في ذلك: الطبري ـ الجزء السادس من جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة 1971، ص 175.

الأولي، وهو الوجه «التاريخي» من النص القرآني. وإنه من الطريف، حقاً، وذو دلالة هامة بالنسبة إلى «مرونة» التعامل مع ذلك الأخير، أن يجري الحديث عن «تاريخية» له. والمقصود بذلك أن التعارض أو التناقض بين الآيتين السابقتيْ الذكر ـ على سبيل المثال ـ لدى الرازي لايمكن رفعه، بحسب ذلك، إلا من موقع الانطلاق من التمييز بين المرحلة المكية والأخرى المدنية للنشاط المحمدي النبوي. إذاً، لابد، والحال كذلك، أن يُنطلق ـ أيضاً ـ من مسألة «الناسخ والمنسوخ»، بحيث يمكن أن يتضح أن الواحدة من تينك الآيتين تتحدر من مرحلة هي غير تلك التي تتحدر منها الأخرى. والمقصود بذلك هوأن استبدال واحدة بأخرى أتى لضرورة تغير واقع الحال وانطلاقاً من أن «الثانية هي الأحسن من الأولى»، بالاعتبار الديني والأخلاقي. وهنا يجري الاستشهاد بالآية التالية الشهيرة، على هذا الصعيد:

«مانسخ من آية أو ننسيهانأتِ بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير»(1).

لاشك أنه، وفقاً لهذا المنطلق التاريخي، يمكن ترتيب السور والآيات وتنسيقها على نحو يتواءم مع التصنيف إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية. وقد قامت محاولات كثيرة ـ وبعضها جاد وهام ـ باتجاه اكتشاف الخط التراتبي التاريخي (الكرونولوجي) في النص القرآني. وضمن هذا التصور العام، الممكن والصحيح في أساسه، يمكن القول مع Grimme بأن النشاط النبوي المحمدي حدث فيه تحول نوعي في نطاق عملية الانتقال من مكة إلى المدينة:

«فمن حرية الإرادة في الدور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبرية مطلقة أكثر فأكثر»(2).

ومن هنا، نلاحظ أن أولى الآيتين، اللتين أوردهما فخر الدين الرازي، تتحدر من

---

(1) ـ القرآن ـ سورة البقرة/ 106.

(2) ـ ضمن: هـ. ماسّيه ـ الإسلام، المعطيات المذكورة سابقاً، ص 211.

المرحلة المكية وضمن سورة الكهف؛ نعني بذلك الآية التي تؤكد على «الحرية الإنسانية»:

«فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[1] .

أما الآية الأخرى - وهي تلك التي تؤكد، حصراً، على إرادة الله المطلقة ومن ثم على الجبرية الإنسانية - فتنتمي إلى المرحلة المدنية، التي تُقدَّم بمثابتها «مرحلة النضج والكمال والاستكفاء الذاتي» في النشاط النبوي المحمدي، بحيث إنه لايجوز، بعدئذ، الحديث عن «تضارب» أو «تناقض» بينهما. ذلك لأن «التناقض في النصوص المقدسة مرفوض»[2] وفق هذا التصور. ونص الآية الثانية هو التالي:

«وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً»[3] .

## - 2 -

ولكن المسألة ستبدو، على نحو آخر اكثر تعقيداً من ذلك التبسيط، حينما نلاحظ ان تطور شخصية محمد لم يأخذ منحى خطياً وذا بعد واحد، بحيث إنه لا يصح النظر إلى المرحلتين المذكورتين على أنهما حقبتان تاريخيتان متعاقبتان تماماً، وعلى أن الواحدة منهما مستقلة عن الأخرى، وتجبّها تماماً، أي بنيوياً. ههنا، تعود إشكالية النص القرآني لتراوح في دائرة «المحكم والمتشابه» و«الناسخ والمنسوخ». إذ كيف سيكون الموقف، حين نتبين أنه في **المرحلة الواحدة** توجد آيات متناقضة متعارضة تناقضاً وتعارضاً لا يمكن التشكيك فيهما من قبل من يمتلك حداً ضرورياً

---

(1) - القرآن - سورة الكهف/ 29.

(2) - انظر ذلك في: خليل عبد الكريم - خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة، تاريخيته وسنده (ضمن: قضايا فكرية - الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر 1993، القاهرة، ص 446). ويرى الكاتب الإسلامي المذكور أن التمييز بين النصوص القرآنية يمكن النظر إليه على أنه تمييز بين مرحلتين اثنتين، تقوم الأولى على «الليونة والسماحة ومراعاة الآخرين»، في حين تبرز المرحلة الثانية بصيغة «القوة والاستقواء والاستكفاء الذاتي». (ص 448 من المرجع السابق بمعطياته المذكورة). وإذا اعتبرنا أن المرحلتين المذكورتين هما المكية والمدنية، فإنه يغدو مفهوماً أن التصور ينطلق من ان الاولى منهما تتحدد بكونها مرحلة التكتيك الاستراتيجي ومن أن الثانية تتبلور بكونها مرحلة المبادئ الاستراتيجية الثابتة.

(3) - القرآن - سورة الدهر / 30.

من الفهم اللغوي العربي؟ بل، كيف سيكون الموقف حين نواجه، في السورة الواحدة بل في الآيتين المتتاليتين، نصّين متناقضين؟ لنقرأ ما يلي، عبر ذكر المصدر الجغرافي التاريخي للآية ومرجعيتها الأيديولوجية (العقيدية):

فئة أولى ـ «فمن يرد الله أن يهديه يشرحْ صدره للاسلام ومن يرد ان يُضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً»؛ هذه آية 25 من سورة الأنعام **المكية**، **تنفي امكانية الجسم الانساني الحر**؛ «قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل»؛ هذه آية 108 من سورة يونس عليه السلام **المكية**، **تقر بحرية الانسان** في الاختيار.

فئة ثانية ـ «قل لن يصيبنا الا ماكتب الله لنا هو مَوْلينا وعلى الله فليتوكل المؤمنون»؛ هذه آية 51 من سورة **التوبة المدنية**، تؤكد على **جبرية مطلقة**؛

«ما أصابك من حسنةٍ فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك»؛

هذه آية 79 من سورة **النساء المدنية**، **تحمّل الانسان تبعات حريته ومسؤوليته.**

فئة ثالثة ـ آ ـ « إن هذه تذكرةٌ فمنْ شاء اتخذ الى ربه سبيلاً»؛ هذه آية 29 من **سورة الدهر المدنية**، تعلن عن أن **للانسان مشيئة في حريته**؛ «وما تشاؤن إلا أن يشاء الله ان الله كان عليماً حكيماً»؛ هذه آية 30 من سورة الدهر المدنية، تلح على أن مشيئة الانسان مشروطة بالضرورة بمشيئة الله؛

ب ـ «وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله»؛ **هذه آية 78 من سورة النساء** المدنية، تفصح عن أن **الكل يرتد الى الله**؛

«ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك»؛ **هذه آية 79 من سورة النساء** المدنية، تفصح عن أن الحسنة ترتد **إلى** الله وان السيئة ترتد **إلى الانسان.**

اضافة إلى ذلك، نواجه آيات تتناقض فيها اللغة والاهداف: من عنف ورعب وحسم بالشقاء في «جهنم»، إلى دعوة لرفض القنوط من رحمة الله:

«ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين» ـ سورة **السجدة المكية**، آية 13؛

«قل يا عباديَ الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله»، سورة **الزمر المكية**، آية 53.

قد تكون وراء هذه الظاهرة أسباب عديدة، كنا أتينا على ما رأيناه أساسياً منها في الجزء السابق من هذا «المشروع»، أي في كتابنا الموسوم بـ «مقدمات أولية في الاسلام المحمدي الباكر ـ نشأةً وتأسيساً»، ومنها السبب المتمثل بعملية «جمع القرآن» وما أثارته لدى البعض من شكوك في أن «كل شيء» جُمع[1]. بيد أن الموقف الذي تبلور من القرآن (وكذلك من الحديث) على أيدي معظم الأجيال المعاصرة لمحمد (إلى حدّ أولي) واللاحقة بصورة خاصة من الفقهاء والمحدثين والمجتهدين والقراء وكثير من المؤرخين العاديين، تمثل في النظر إليه كنص أو ككلام **ناجز**، يجري تناوله **من حيث هو**، في بنيته المُملاة من نبيه، دونما تساؤل يخرج عن ذلك. ولما كان الأمر قد حدث على هذا النحو، فقد حدثت اختراقات النص المعني، التي نتحدث عنها في هذا البحث. وقد نشأ حل آخر، أو لنقل موقف آخر تمثل في **العودة إلى** «**أسباب** نزول الآيات»، بحيث جرَّ ذلك إلى نتائج مذهلة: التأكيد على **واقعية** هذه الآيات وتاريخيتها .

ويلاحظ أن ذلك الموقف الأخير بدا وكأنه أدى إلى إزالة سمة «الإشكالية» عن الآيات، التي تدخل في الإجمالية العمومية: والتأويل، والناسخ والمنسوخ، والظاهر والباطن، وغيرها. إذ حين أُخضعت الآية للفحص في ضوء «أسباب

---

(1) ـ سنتناول ذلك بنحو قريب من التفصيل في فصل لاحق من هذا البحث، وهو بعنوان: المتن القرآني في مواجهات تحديات الإختراق.

النزول»، برزت من حيث هي حالة جزئيه تعبر عن وضع جزئي متمثل بالحدث المطابق (المناسبة). وقد استُثنيت من ذلك - دون فائدة ملحوظة على صعيد البحث التأريخي التوثيقي — الآيات المتصلة بالأسس العقيدية؛ مما قاد إلى التمييز بين «العقائد» و«الشرائع». ومن ثم، فالتشديد على «الجزئي الحدَثي» كخلفية للنص - الآية، أنهى نمطاً من الإختراق الذي أتينا على بعض صيغه، ليدخلنا في نمط آخر من الاختراق. وكان من شأن ذلك أن أوجد طرفاً مقابلاً لـ «إجمالية وكلية» النص، هو «محدوديته وجزئيته». وحيث يكون الأمر كذلك، فإن مسألة كبرى تُثار في وجه الباحث أو المؤمن السئّال؛ تلك هي: وما مصير مسألة «**الإعجاز**» في هذه الحال؟ هل سيغدو الحديث وارداً عن «شطر معجزٍ» و«شطر غير معجز» في النص المعني، الأول الذي يدخل في حقل العقائد الإجمالية الكلية (الثابتة)، والثاني الذي يندرج في إطار الشريعة (المتغيرة)؟ ههنا، يعود الموقف إلى توتره واحتمالاته المتعددة تعدُّدَ صيغ التفسير والتأويل والاجتهاد.

والآن، إذا كانت القضية على هذا النحو المعقد والشائك، فكيف يتسنى للباحث، أو لنقل للفقيه أن يحافظ على تماسكه المنهجي (أو العقلي)، ويقربـ في الآن نفسه - ما يعلنه «**النّقليّون**» من ضرورة الإنصياع للنص كما هو في بنيته اللفظية المباشرة، أو السطحية بالتعبير اللغوي الألسني، دون مساءلته بروح نقدية، بحد أولي؟![1]. ولعل البعض من ذوي العقول النقدية المستنيرة في أوساط الفقهاء، ناهيك عن الباحثين، يتطلعون إلى حل ذلك الوجه الإشكالي في النص القرآني من موقع آخر يمثل طرحه، من حيث هو، موقفاً جريئاً ومتقدماً؛ نعني بذلك النظر إلى النص القرآني من موقع ما تقدمه مجموعة من المعطيات حول بنيته اللفظية زيادة أو

---

[1] - في معرض الإشارة إلى «المحكم والمتشابه»، نواجه مثل هذا الموقف النقلي، الذي يرفض المساءلة النقدية حيال النص ويدينها بمقابلتها «نزوات العقل وتحكّم الهوى»، لدى محمد عبد الله دراز في (المختار - المعطيات المقدمة سابقاً، ص275): «من جاوز إلى البحث في الحدود والكيفيات والعلل والتفاصيل فإنه كلما بعد عن المحكمات وخاض في المتشابهات يضطرب الأمر أمامه ويتعقد، وقد يؤدي به إلى تحكيم نزوات العقل في صريح النقل، بل إلى تحكيم الهوى في العقل».

نقصاناً أو كليهما معاً، أو - على الأقل - من موقع التساؤل حول ذلك. ههنا، يغدو وارداً أن يبرز سؤال من النمط التالي: إذا أخذنا بما نقله إلينا بعض المحدّثين والفقهاء، مثل البخاري ومسلم والترمذي، من أن حجم نص القرآن الحقيقي ليس هو هذا الذي نجده في «مصحف عثمان»، أفليس من المحتمل، حينئذ، أن نرجع أسباب ذلك الوجه الإشكالي إلى هذا الأمر؟ فالكثير من السور والآيات زيدت أو أُنقصت أو أُبعدت، بحيث لم يعد صحيحاً، بالاعتبار الوثيقي التاريخي، أن يقال بأنه لم يطرأ على النص المعني أي تغيير، وبأننا نملك ـ الآن ـ هذا النص في حجمه الأساسي تماماً[1].

فمما لاشك فيه أنه - في الحال التي نحن بصددها - تبرز افتراضات كثيرة من شأنها أو من شأن بعضها الإعلان عن ان غياب حجم النص الحقيقي الكامل لابد أن يكون قد ترك آثاراً فيه من طراز تلك النتائج، التي تواجهنا الآن: غياب الاتساق التاريخي والبنيوي المنطقي في ترتيب سوره وآياته وموضوعاته. وفي هذه الحال كما في الأحوال الأخرى، التي أتينا عليها، تظل المشكلة إياها قائمة؛ تلك هي: إن النص القرآني ذو بنية إشكالية تتجسد في صيغ متعاده، منها أنه مخترق من موقع «المحكم والمتشابه» و«الناسخ والمنسوخ». ولم يكن من شأن القوى الاجتماعية والتقاطبات أو التعارضات السياسية والإيديولوجية الدينية أن تتغاضى عن تلك الإشكالية، لأنها وجدت فيها ـ ضمن ما وجدته ـ ما يستجيب لاحتياجاتها «الشرعية» في الصراع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي السلطوي والإيديولوجي.

ويلاحظ أن طرح المسألة بوجهيها المتضايفين، المحكم والمتشابه من طرف والناسخ والمنسوخ من طرف آخر، أحدث وقعاً هائلاً في أوساط الباحثين

---

(1) ـ عدْ إلى الفصل الثالث من الباب الأول، وهو بعنوان «النص الاسلامي الأول والفكر الاسلامي»؛ إضافة الى أن الحديث عن هذا الاختراق النصّي الوثيقي للنص القرآني سيبرز لاحقاً، أيضاً، وفي سياق آخر.

الاسلاميين، كما على صعيد البحث في الاسلاميات بعامة. وقد انطلق الموقف من محاولة الإجابة عما تثيره المسألة المذكورة من أسئلة تتجه نحو «العمق» المتمثل - هنا - بـ «تاريخية النص». فإذا كان هنالك - بإقرار من النص ذاته ومن ثم من الفكر الاسلامي - مشكلية محددة الملامح هي تلك المسألة، أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة «إنا له لحافظون»، كما هي شائعة في مفهومها المباشر، على بساط البحث؟ وعلى هذا، يغدو السؤال المركّب التالي ضرورياً: إذا كان «النسخ» قد حدث، فعلاً، بما فيه من تبديل لآيات وإلغاء لأخرى، فكيف يمكن القول بـ «نص ثابت وأزلي» يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في «اللوح المحفوظ»؟ ثم، إذا كان هنالك إقرار بـ «النسخ»، فما الذي بقي في «المصحف العثماني المكتوب»، المُحكم أم المتشابه؟ خصوصاً إذا عرفنا أن هنالك «ما نُسخ حكْماً وبقي تلاوةً» أولاً، و«ما نسخ تلاوةً وبقي حكماً» ثانياً، و«ما نسخ تلاوةً وحكماً معاً» ثالثاً(1).

فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من «الناسخ والمنسوخ» تشير - ضمناً وصراحة - إلى التشكيك بـ «أزلية» النص القرآني بل ورفضها، فإن الصيغة الأخيرة منها - خصوصاً - تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن «المصحف العثماني» يشتمل على كل ما أملاه النبي على كتّابه قرآناً، موضع الشك والارتياب(2). وفي الحالتين المذكورتين كلتيهما، نواجه «التاريخية» خطّاً ناظماً - على نحو صارم - للنص القرآني، يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصاً تاريخياً يخضع لما تخضع إليه نصوص أخرى من عملية تجادل مطردة مع الواقع المشخص، إذا اريد لها أن تثبت فاعليتها وجدارتها لمواكبة الفعل البشري التاريخي.

---

(1) - انظر: سيد القمني - الأسطورة والتراث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص259.

(2) - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، القاهرة 1990، ص131، 148، 152. وقد أفدنا ههنا من مناقشة سيد القمني في (المرجع السابق بمعطياته المذكورة - ص251 - 260) لبعض أفكار ابو زيد، على هذا الصعيد.

من هنا، إذاً، لم يكن فخر الدين الرازي بعيداً عن التفحص البنيوي الدقيق للنص القرآني في إشكاليته، حين أظهر أن واحداً من أوجه الخلاف والتمايز بين «أهل السنة» و«أهل الاعتزال» ظهر وتبنور عبر موقف كل من هذين الفريقين من النصوص القرآنية المتعارضة والمتناقضة لفظاً ومفهوماً[1]، بحيث إن الواحد منهما أخذ بما لم يأخذه الآخر؛ وظل كلاهما - **رغم ذلك بل بفضل ذلك** - يمتلك من الشرعية «الدينية» ما يجعل منه نداً حقيقياً للآخرين.

وإذا عدنا إلى الشاهد الرازيّ، وجدناه يحيل ذلك إلى مسألة **العلاقة** الدلالية القائمة بين الآيتين المعنيتين. ووفق هذا، فإن إحكام نص قرآني مالا يُستنبط منه ذاته (من النص) ومن النظر إليه من حيث هو بنية لغوية نظْمية وبلاغية مغلقة، وإنما من دلالاته التي يفصح عنها بالقياس إلى نص قرآني آخر؛ مما يجعل من **التأويل الدلالي** أداة منهجية نافذة، على صعيد دراسة نص أو مواجهته لأغراض سياسية أو اقتصادية، الخ... وهذا ما جعل المعتزلة، مثلاً، يوجبون «تأويل الآيات المتشابهة»[2]، على نحو يتوافق مع واقع الحال المطلوب، أي مع ضرورة **إعادة بناء** النص «الإشكالي» بصيغ تجعل منه موقفاً نظرياً يستجيب لاحتياجات الوضعية الاجتماعية المشخصة المطلوبة، ويمنحها من الشرعية ما يُظهرها نداً لمثيلاتها الأخريات. بيد أن تلك العلاقة الدلالية ما بين نصّين أو آيتين تخضع، هي ذاتها، لجدلية النص والواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)، تلك الجدلية التي تفصح عن نفسها - كما فصلنا من قبل - في صيغتيْ المعرفي والايديولوجي أو المعرفي ايديولوجياً والايديولوجي معرفياً. وهذا ما يجعلنا نصل إلى نتيجة ذات آفاق منهجية واعدة خاصة، على صعيد الموقف من النص القرآني (والحديثي جزئياً)؛ تلك هي، إن هذا الأخير مثّل - بالنسبة الى المتعاملين معه سواء أكانوا يعونه هكذا أم كانوا يعونه

---

(1) - على صعيد مشكلة حرية الارادة الإنسانية، مثلاً، يرى غولدزيهر أنه «ما من قضية مثلها عولجت بمثل هذا التناقض» في القرآن.(انظر: هـ. ماشيه - الإسلام المعطيات المذكورة سابقاً، ص210).

(2) - الشهرستاني: الملل والنحل - الجزء الأول، المعطيات المذكورة سابقاً، ص45.

بصيغة النقيض ـ بنية مفتوحة بكل الجهات والاحتمالات. وبذلك، استطاع الجميع ـ بما كمن وراءهم من خلفيات سوسيوثقافية واقتصادية وسياسية واخلاقية وتراكمات سيكولوجية دينية الخ... ـ أن يطوعوها (هذه البنية) لاحتياجاتهم المعلنة أو الخفية.

إن الاختراق المعلن أو المضمر (بمعنى المساءلة النقدية) للنص القرآني، الإشكالي، من قبل الجميع المعلنين انتماءهم العام له، منحهم حقاً شرعياً في أن يكونوا أطرافاً في الحوار أو الصراع، الذي استمر في مراحل متعددة من التاريخ العربي الاسلامي (وهو راهناً قائم على نحو ملتهب). أما تهمة «زيغ القلوب المتبعة لما تشابه من القرآن ابتغاء الفتنة»، فقد تحولت إلى كرة تقاذفها الجميع باتجاه الجميع؛ والسلطة وحدها هي التي كانت، إجمالاً وعموماً وكذلك في أغلب الأحيان، قادرة على حسم الموقف عملياً، وبقدر أو بآخر على نحو تستشرف فيه مصالحها. وقد قاد الأمر غالباً ـ ضمن ما قاد إليه ـ إلى تكفير هذا الطرف أو ذاك أو إلى إبادته، حيث كان الموقف يسمح بذلك. إن **إشكالية النص** القرآني القائمة على المحكم والمتشابه تحولت، والحال كذلك، إلى إشكالية العلاقة بين القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأحياناً كذلك الإتنية في المجتمع[1].

ولعلنا نقول، إن تلك الإشكالية النصية النظرية كانت تبرز للعيان ـ في حالات نموذجية متعددة ـ **بقدر ما كانت تستجيب** لعملية التموضع الوظيفي بصيغة الإشكالية الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الإتنية الخ..... القائمة بين اطراف المجتمع، على نحو مرن، أي بقدر ما كان هؤلاء قادرين على تطويعها لاحتياجات هذه الإشكالية. إذاً لنقل، إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي الاسلامي، بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية

(1) ـ نحيل الذاكرة إلى الصراع، الذي دارت رحاه على امتداد قرون بين دعاة المساواة ثم أوائل الشعوبيين من الشعوب غير العربية التي انضوت في اطار الدولة العربية الوسيطة من طرف، وبين الارستقراطية الاموية من طرف آخر، وذلك من موقع أن الفريقين كليهما ينتميان إلى الاسلام.

وسياسية وثقافية الخ...، هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظّيه وتوزعه بنيوياً ووظيفياً في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إتنية متعددة. وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص مُعاداً بناؤه وفق **قراءات متعددة محتملة تعدّد** تلك الاتجاهات وحواملها المجسَّدة بالوضعيات المذكورة إياها.

في مثل هذه الحال، التي **تمثل المائة من الموقف أو الصفر فيه**، كانت أمثال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التالية تمارس دور النار في الهشيم أو الريح في «غبار الطلع». فمنها - وهو كثير - ما حفز على الاعتقاد بأن الجميع، دون استثناء، ستغمرهم رحمة الله، مهما كانت مواقفهم وانتماءاتهم وصراعاتهم، **إذا** ما ظلوا محافظين على وحدة الإيمان بالله وحدها (الشهادة الأولى):

«إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[1] .

ومن ثم، «بشّر امتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن سرق وإن زنى»[2] .

ذلك لأن «أمة من هذا الطراز التوحيدي»، لا يمكن أن تُجمع - مهما عانت من مظاهر الاختلاف والاضطراب - على ضلال:

«لا تجتمع أمتي على ضلالة».[3]

وهذا ما يعني أن الكل يُفضي إلى موقف واحد لا ثاني له؛ ذلك هو الذي يتمثل في القاعدة الفقهية المحمدية المستنيرة التالية:

«إذاحكم الحاكم فاجتهدثم أصاب فله أجران، وإذا حكم واجتهد فأخطأ فله أجر»[4] .

---

(1) - القرآن : سورة النساء /48.

(2) - حديث نبوي سبق الاستشهاد به.

(3) - حديث نبوي ضمن: الشهرستاني - الملل والنحل، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 199.

(4) - أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين - تعليق رضوان محمد رضوان ، بيروت 1973 ، ص650.

بل لعلنا نرى في القرآن تأكيداً على أن «الله» هو «الأعلم» بمن يضل وبمن يستقيم، وعلى أنه ـ من ثم ـ يأمر نبيه بأن يجادل محاوريه «بالتي هي أحسن»، منبهاً إياه قائلاً بأن «**ربك هو أعلم بمن ضل**». فأنْ يكون «رب النبي» هو ما هو عليه، إنما يعني أن ذلك يفضي **إلى المصادرة على الحقيقة حيال النبي** ومَنْ حوله. وهذا، بدوره، **يعلّق** «الحكم» على الضال والمستقيم كليهما **إلى** «يوم الحساب»، مفسحاً الطريق رحبة أمام احتمالات «التوبة»، عبر حوار «مع الذات ـ ذات المؤمن» وبينها وبين «علاّم الغيوب».

والنبي إذ يستجيب لذلك «المطلب الرباني»، **فإنه** يجد نفسه ملتزماً باحترام آراء الآخرين، حتى لو كانوا على خلاف معه. ذلك لأن ماتخفيه الضمائر، **لاتخترقه إلا** «القدرة الإلهية». وهذا يضع يدنا على لحظة من لحظات **إضعاف** التبديع **أو إدانته** عموماً لصالح التأكيد على التعددية لـ «أفهام» الناس لنص ديني واحد، هو النص القرآني. وقد عبر محمد من هذا الموقع بصيغة سمحة مرنة وذات طابع إنساني متواضع ومستنير، حيث رفض رغبة خالد بن الوليد في ضرب عنق أحد مخالفيه (أي النبي) في الرأي:

«إني لم أومر أن أنقب قلوب الناس ولاأشق بطونهم»[1].

وجدير بالتبصّر أنه، في الوقت نفسه ومن طرف آخر، برز من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ماعمق الشعور لدى فريق واسع من المجتهدين والفقهاء المشرعين والكلاميين والسياسيين ذوي التوجهات والإنتماءات المختلفة أو المتصارعة بأن «فرقة واحدة» أو «**فريقاً واحداً**» هو النّاجي وحده «يوم القيامة»،وبأن الإيمان لايقتصر على الإقرار بالتوحيد دون غيره من مسائل الشريعة والفروض الدينية، وإن صغرت. وقد أثارت ذلك الشعور وألهبته وعملت على تبلوره صيغة «**الوعد والوعيد**»؛ فكانت نوازع الخوف والوجل الخفي والصريح من «النفس الأمّارة»،

---

[1] ـ صحيح البخاري ـ الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 62.

بما ترتكبه من خطايا وذنوب؛ كما برزت اتجاهات طهورية تجد أقصى ماتبحث عنه متمثلاً في المداخل إلى «الصـراط المستقيم»، وفي كيفية العبور إلى «الفانيـة» قبل «الخالدة». لنقرأ ـ مثلاً ـ الآيات التالية، لنتبين فيها بعض ذلك:

«لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويـم. ثـم رددنـاه أسفل سافلين. إلا الذيـن آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون...»[1] . «كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى»[2] . «القارعـة. مالقارعـة. ومـاأدريك ماالقارعـة.يوم يكـون النـاس كالفراش المبثوث. وتكون الجبال كالعهن المنفوش. فأما من ثقلـت موازينـه. فهـو في عيشة راضية. وأما من خفت موازينه. فأمه هاوية. وماأدريك ماهيه. نار حامية»[3] . «والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذيـن آمنـوا وعملـوا الصالحـات وتواصـوا بالحق وتواصوا بالصبر»[4] .

إن أولئك الذين كانوا يتمسكون بمثل هذه الآيات وبمـا يوازيهـا ويتممهـا من أحاديث محمدية[5] ، ويمتلكون ـ إلى ذلك ـ «ورعاً» بدرجة أو بـأخرى، كـان كـل منهم يعلن أنه ينتمي إلى تلك «الفرقـة الناجيـة» أو ذلـك «الفريـق النـاجي»؛ فهـو يلتزم بمقتضيات الإيمان كلها ـ ولنلاحظ أنه قد مُيز بين هـذا الأخير والإسـلام ـ. وهذا ماأحال «الاختلاف» الناجم عن أعمال أولئك والقـائم فيمـا بينهـم إلى تعبير مأساوي مكثف عن أن واحداً من مائة هو الصحيـح القويـم؛ ممـا أوغـل في تسـعير وتائر ذلك الاختلاف، الذي تحول ـ في حالات شتى ـ إلى صراعات مكشـوفة بين أولئك، بحيث إن فرقاء السلطة المهيمنة كانت تعرف «من أين تؤكل الكتـف»، إنْ لم تكن هي نفسها طرفاً مباشراً فيها. ويلاحظ أن احتدام الموقف بينهم كـان غالبـاً

---

(1) ـ القرآن:سورة التين/ 4 ـ 6.
(2) ـ القرآن:سورة العلق/ 6 ـ 7.
(3) ـ القرآن: سورة القارعة/ 1 ـ 11.
(4) ـ القرآن: سورة العصر/ 1 ـ 3.
(5) ـ انظر، مثلاً، الحديث الذي أوردناه عن الشاطبي في موضع سابق والمتعلق بـ «فُرقة الأمة الإسلامية على اثنتيْ وسبعين فرقة ويكون الفرقة الناجية واحدة منها».

مايُفضي إلى بروز نخب من الفقهاء تكتسب ـ شيئاً فشيئاً ـ طابعاً فئوياً، بالاعتبار البنيوي الاجتماعي وطابعاً ذا بعد وظيفي، بالمعنى الإيديولوجي الكهنوتي. وقد كان لهذه النخب، في حالات معينة، استقلالية نسبية ولكنْ فاعلة حيال السلطة السياسية المهيمنة؛ مما حمل مجموعة من السلالات السلطوية على الحرص على طلب ودّها (بعد أن تكون أخفقت في إدماجها في بنيتها وظيفياً على الأقل) في صراعها مع الجمهور ومع خصومها السياسيين، وغيرهم.

وقد أسهم ذلك في **توسيع رقعة** الخلاف الديني الإيديولوجي وفي تنويعها على نحو مذهل، بحيث إن تلك الأطراف المعنية جميعاً اتجهت إلى النص القرآني الحديثي بحمية لاهثة، باحثةً فيه عما يؤدي إلى إكسابها الشرعية أمام أتباعها وحلفائها وأمام خصومها، وفاتحةً الباب على مصراعيه أمام بعضها أو جلها لممارسة تكفير خصومها[1] .

أما النص الحديثي فقد اكتسب حساسية خاصة لدى أولئك بسبب من أن عملية جمعه بدأت متأخرة؛ مما أفسح الطريق واسعة أمام بروز «الحديث الموضوع» أولاً، وأمام تعاظم حجم النص الحديثي على نحو هائل ثانياً، وحيال تعقد وتركّب إشكالية «المحكم والمتشابه»، التي تمحور الفرقاء المتصارعون حولها وحول غيرها، ثالثاً.

* * *

أخيراً وضمن هذا الحقل المفعم بالتحولات والاحتمالات والمفاجآت المعلنة

---

(1) ـ كان ابن تيمية واحداً من أبرز من نحا نحو تكفير خصومه من الفرق الدينية.وقد عنى هذا «التكفير» إخراج الخصوم من الإسلام؛ مما يترتب عليه منع أكل ذبائحهم ورفض التزاوج معهم. (انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 161/35 ـ 162). وقد تابع هذا الاتجاه التكفيري كتاب إسلاميون يجدون أرضاً خصبة لكتاباتهم في حالة ضمور الحركة العقلية والحركة السياسية الثقافية المستنيرة والتنويرية. من هذه الكتابات مايقدمه عبد الله بن محمد القرني بعنوان «ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة ـ مؤسسة الرسالة ببيروت، 1992».

والخفية، يبدو وارداً العودة إلى عبارة «أم الكتاب» القرآنية، في إطار الحديث عن «اللوح المحفوظ» و «المحكم من الآيات القرآنية». أما المقصود بذلك فهو تبيّن المدى الجديد المطروح أمام حلّ إشكالية المحكم والمتشابه. فإذا كان «المحكم» هومالا يخضع لـ «الاحتمال»، بتعبير أبي البقاء، وكان «الواقع البشري المشخص» هو مايخضع لهذا الأخير (أي الاحتمال)، فإن حديثاً عن علاقة مابين هذا الواقع وذاك المحكم غير وارد إلا **بصيغة السّلب والنفي**. أما الحديث الوارد بصيغة الإيجاب والاستجابة فهو عن علاقة بين «المتشابه» والواقع المذكور. وهكذا، يمكن أن نواجه الآيتين، اللتين تتحدثان عن «أم الكتاب» بالترادف مع «المحكم»، مواجهة ذات دلالة إيجابية على صعيد العلاقة المتطابقة، بقدر أوبآخر، بين النص القرآني والواقع. فأنْ «يمحو الله ماشاء ويثبت» دون أن يغير ذلك من «أم الكتاب»، قديعني أن «الثابت القرآني» متمثل بـ «أم الكتاب» وأن «المتغير القرآني» يتماهى مع «المتشابه»، الذي يتجه - بدوره - نحو «المتغير الواقعي» ويتحايث معه: «يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب»؛ «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات».

وبهذا وضمن عملية ذهنية ذات سياق نصي قرآني، يمكن الوقوف وجهاً لوجه أمام مزيد من احتمالات التحرك الطلْق للنص القرآني (ومعه الحديثي) باتجاه الواقع، عاقداً معه صِلات متجددة تجدّد المعطيات والوقائع الإجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية إلخ. ومن ثم، فإن حلاً لإشكالية العلاقة بين المحكم والمتشابه يفصح عن نفسه بصيغة فكّ ارتباط بينهما ينتهي **بالأول (المحكم) إلى «السماء ـ** اللوح المحفوظ الثابت في السابق والراهن واللاحق»، **وبالثاني (المتشابه) إلى «الأرض**، أرض البشر بعجرهم وبجرهم». وسوف تبرز هذه الإشكالية بصيغ أخرى يتعين على البحث ملاحقتها وتقصيّها. ونحن سنواجه ذلك، ثانية، حيثما يدور الحديث على «تاريخية» النص القرآني، وذلك في موضع لاحق من هذه المقاربات.

# الفصل الثالث

## النص القرآني ذو بنية تأويلية إحتمالية متناً ونُطقاً (مفهوماً ولفظاً)

## .1.

إذا كنا - فيما سبق - قد عملنا على ايضاح أن مسوغات التأويل، التي بحث عنها حثيثاً أولئك الرجال من مجتهدين وفقهاء مشرّعين وكلاميين وسياسيين، وكذلك فلاسفة ومتصوفة، وانطلقوا في ضوئها إلى القضايا القرآنية (والحديثية) تقصّياً وتدقيقاً واستنتاجاً، كوّنت واحداً من مداخلهم إلى هذه الأخيرة، فإننا - بذلك - أردنا القول بأن هؤلاء ما كانوا ليجدوا هذه المسوغات بالصيغ التي وجدوها فيها، لو ظلوا قابعين في ظاهر الإشكالية المنوه بها (أي في ظاهر متْن النص القرآني الحديثي بمسائله العقيدية والتشريعية). فلعلنا نعلن أن حوافز أخرى أكبر من تلك كانوا قد وضعوا أيديهم عليها، مُجسَّدةً في نمط اللغة القرآنية والحديثية، التقريرية والتحريضية المباشرة، أي في منطوق النص القرآني والحديثي؛ وذلك بصيغة **التأويل والدعوة إليه نصّاً**. وحيث كان هذا ممكناً، فقد كان عليه أن يتم بعد أن يكون أولئك قد انخرطوا، بضرورة قرآنية، في تأويل النص الذي يتحدث عن التأويل **بصيغة ملتبسة**، أي على نحو يقتضي تأويلاً في كلتا حالتيْ هذه الصيغة الأساسيتين المحتملتين؛ نعني بذلك حالة **الإقرار** وحالة **الرفض أو التحفظ**.

إن صيغة التأويل تلك الملتبسة ـ بحالتيها المذكورتين ـ تبرز، هنا، بمثابتها سمة ثالثة للنص القرآني والحديثي، أسهمت ـ بقوة ملحوظة وعبر حل الفرقاء ـ في إحالته إلى موضوع بحث نقدي، بقدر أو بآخر، ومن ثم في اختراقه بنيوياً ووظيفياً. فهو (أي النص المعني) لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعاندة (بما فيها القراءة السلفوية ـ الأصولوية) فحسب؛ بل إنه هو نفسه، إضافة إلى ذلك (وهنا وجه الطرافة البالغة الأهمية)، **يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له**، ويحرض عليه، وإنْ كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالإحتمالية التعددية، على نحو ما أشرنا من قبل جزئياً.

والحق، إننا نواجه في ذلك واحدة من الأقنية المتعددة والحاسمة، التي عملت على اقتحام النص والنفاذ إلى نواظمه الداخلية، بغية تخصيصه وتشخيصه وفقاً لمقتضيات واحتياجات الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المنطلق منها المؤولون. وقد أتينا ـ في بدايات هذا الكتاب ـ على رأي أحد باحثي الفقه في التأويل، وهو رأي يظهر إلى أي مدى مارس فيه هذا الأخير دوره في الفكر الاسلامي. ونعني بذلك القول بأن «التأويل هو الصخرة العاتية التي تكسرت عليها وحدة الفكر الاسلامي». ونضيف الى ذلك قول الباحث نفسه بأنه، لأسباب محددة

«كان كل من التأويل والتعليل من أهم أسباب اختلاف الفقهاء»[1].

---

(1) ـ محمد فتحي الدريني: الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص54. وجدير بالتنبيه، في هذا السياق، إلى أن جل الفقهاء وباحثي الفقه الاسلامي، بل الفكر الاسلامي عموماً، لم يكونوا ليغمضوا أعينهم عن أن «مشكلة ما» تقوم حيال تفهم النص القرآني. ذلك لأن القرآن نفسه يتحدث عن ذلك، وإنْ بلغة السلب، خصوصاً على صعيديْ الناسخ والمنسوخ والتأويل. وهم يفعلون ذلك حتى وإن رأى البعض منهم أن القراءة «الصحيحة» للنص المعني هي أن يؤخذ بـ «ظاهره». ولكنْ أنْ يقال بأن هذا النص لا يحتمل إلا القراءة الظاهرية لأنه مفهوم كله بظاهره، فإن ذلك يدخلنا في حيز «حماسة قاصرة منهجياً» للقرآن، بالرغم من أن القراءة المذكورة تنطوي على شرعية نصية ومشروعية اجتماعية. (انظر مثالاً على ذلك ما طرحه البعض في: ندوة التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً).

من أجل هذا، ينبغي أن نحدد المعنى الأولي لـ «التأويل»، عموماً وكما طرح في السياق الاسلامي، بصورة خاصة. فلدى أبي البقاء، نقرأ التحديدات التالية، التي قد تسهم في القاء ضوء حول هذه المسألة. يكتب أبو البقاء ما يلي:

«**التأويل** في اللغة من (الأول) وهو الانصراف، والتضعيف للتعْدية، أو من الأيل وهو الصرف، والتضعيف للتكثير. وقيل: التأويل : بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير: بيان مراد المتكلم. ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية»[1] .

في هذا التمييز بين «الدراية» و«الرواية»، نتبين ما هو الاكثر خصوصية بكل منهما. ولكننا نشير إلى ما لم يشر إليه أبو البقاء والذين عناهم في حديثه، وهو أن عنصر «الذاتية» يمكن أن نتلمسه ليس في «الدراية ـ التأويل» فحسب، بل كذلك في «الرواية ـ التفسير»؛ مما يضعنا أمام صيغة طريفة من «**التفسير التأويلي**»، الذي يمثل بنية مركّبة من إحدى لحظات ما أتينا على ذكره تحت حدّ «القراءة الجدلية المركبة» . فهو ينطوي على الإقرار بأنه حتى «التفسير» خاضع لاختراقات تأويلية عبر الاختيارات الاستراتيجية التي يستخدمها المفسر، مثلاً من نمط المعجمية اللغوية والمنظومات الدلالية المشروطة بحدود عصره.

وهذا من شأنه الإسهام في توسيع الحقل الدلالي لـ «التأويل»، ومن ثم في التحفظ حيال مطلب «الموضوعية القطعية» ـ المتحدرة من نزعة موضوعانية ميكانيكة ـ في التفسير، كما هو الحال في التأويل[2] .

---

(1) ـ أبو البقاء : الكليات ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 15-16.

(2) ـ يكتب نصر حامد أبو زيد، مبرزاً زيف التفريق الإسلاموي القطعي بين التفسير والتأويل: إن التفرقة بين هذين الأخيرين «تعلي من شأن التفسير، وتغض من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني، الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض امكانية أن يتجاوز المفسِّر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان... ومثل هذا الاعتقاد يتناقض مع القول بضرورة اعتماد المفسِّر على

وجدير بالاهتمام أن النص القرآني الذي **يطرح، هو نفسه، التأويل** على نحو إشكالي، يقتضي، هو بدوره، موقفاً تأويلياً، أي ـ بحسب أبي البقاء ـ بُعداً يستوجب الدراية لاستنباط محتملات اللفظ. ولم يكن من شأن النص القرآني أن يفعل، على هذا الصعيد، اكثر من إعلانه عن أنه قائم على المحكم والمتشابه، دونما **ضبط وتحديد لهذا وذاك** تلميحاً أو إفصاحاً. ولكنه، من طرف آخر، دعا إلى تبيّن المتشابه في ضوء المحكم، وعلى أساس القواعد التي تحكمه ويحتكم إليها.

ويبرز هذا الموقف، خصوصاً، حين ننظر الى النص المذكور في ضوء «الحديث النبوي»، أو إلى هذا الأخير في ضوء ذاك. فالآيات القرآنية التالية تفصح عن نفسها باتجاه يؤكد على أن القرآن نص واضح مبين، لا يحتاج تأويلاً أو تفحصاً معقّداً ومركّباً، بقدر ما يقتضي من قارئه أن يتبين مُراد «المتكلم»، الذي هو ـ هنا ـ الله:

«نزل به الروح الأمين، على قلبك، لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين»(1) ؛

«قرآناً عربياً غير ذي عوج»(2) ؛ «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»(3) .

إن التأكيد على مصداقية «اللسان العربي المبين وغير ذي العوج» للقرآن، إضافة إلى المطالبة بأخذ «المتشابه» منه دون «تأويل»، مصادرتان تجعلان من هذا الأخير (أي التأويل) أمراً نافلاً بالنسبة إلى النص القرآني. بل إن المسألة تصل ـ في هذا السياق ـ إلى درجة دمج «زائغي القلوب» بـ «المؤوِّلين». فكأنما نحن نقف،

---

المأثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الاكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص... ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم ـ خاصة ابن عباس الذي نظر إليه على أنه ترجمان القرآن ـ لا يتجاوز إطار التأويل». (نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل ـ دار التنوير ودار الوحدة، بيروت 1983، ص11-12).

(1) ـ القرآن ـ سورة الشعراء / 193.

(2) ـ القرآن ـ سورة الزمر / 28.

(3) ـ القرآن ـ سورة آل عمران / 7.

هنا، أمام الحكم القرآني التالي: المحكم منه واضح بذاته، لا يحتمل أكثر من معنى، ومن ثم، فلا حاجة لتأويله أصلاً؛ والمتشابه منه ملتبس، يحتمل أكثر من معنى، مما يدعو إلى تأويله؛ ولما كان المؤوِّل، هنا، هو ذلك الذي في «قلبه زيغ» بسبب من أنه يتبع ما «تشابه» من القرآن، فإنه يغدو ضرورياً ـ بالنسبة لمن يرفض الانحراف باتجاه ذوي القلوب الزائغة ـ أن يأخذ المتشابه من حيث هو وكما هو (على عواهنه)، دون محاولة لطرح تساؤل أو آخر عليه (لنتذكرْ حديث أنس بن مالك بخصوص آية «الإستواء»). وهو إذ يفعل ذلك، فإنه يفعله تماماً كما يفعل الشيء نفسه إزاء «المُحكم القرآني»: بقناعة تامة واقتناع كلي. وعلى هذا، فـ «المؤمن» ـ وهو اكثر من «المسلم» كما ذكرنا آنفاً ـ هو من يلزم «الحق»، دون التواء وتعمّل وإعمال نظر فيما قد يكون خفياً على صعيد «الباطن». وقد عبر ابن عباس عن هذه المعادلة الشائكة والقائمة على طرفين غير متكافئين في «الصحة الاعتقادية» ، حيث اعلن ـ في معرض حديثه عن الخوارج ـ أنهم «يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه»[1] ؛ هذا إذا صح أن «المحكم» معروف وواضح بذاته.

إن ذلك الموقف في فهم النص القرآني بمستطاعه أن يجد تسويغاً في الموروث النبوي والراشدي، كما هو الحال بالنسبة إلى النص المذكور نفسه. فكما يخبرنا المقريزي، لا نستطيع أن نقرر، ولا بسند من الأسانيد، أن أحداً من صحابة النبي سأله عن شيء يتصل بالذات الإلهية، وبصفاتها الواردة في القرآن؛ لقد سكتوا جميعاً عن ذلك، مُقرّين، ضمناً، بالإيمان بالقدر،

«خيره وشره من الله تعالى»[2] .

فقد «روي عن (أبي بكر) أنه قال: أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا

---

(1) ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص198 من الجزء السادس.

(2) ـ المقريزي: الخطط ـ مصر 1326 هـ، جزء 4 ، 181.

قلت في كتاب الله برأيي».[1]

ويخبرنا الشاطبي أنه

«يخرج الآجري عن السائب بن يزيد قال: أتى عمر بن الخطاب فقالوا: إنا لقينا رجلاً سأل عن تأويل القرآن، فقال: اللهم أمكنّي منه...»[2] .

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتصل بصحابة النبي، فالأمر يغدو اكثر وضوحاً لدى النبي نفسه[3] ؛ ذلك لأن أولئك كانوا، على الصعيد **الذهني العقيدي الأولي**، «مِمّنْ يتّبع وليس ممن يبتدع»، أي من أولئك الذين يعتقدون أنهم، إن «أحسنوا»، فإن إحسانهم هذا هو بسبب كونهم متّبعين، وأنهم إن «زاغوا»، فإن زيغهم هذا بسبب كونهم مبتدعين[4] . بل إننا نعثر على آراء محمدية يفهم منها أنه يقطع برفض التظر في القرآن، حتى لوأدى ذلك إلى رأي صائب: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[5] .

إن فصل المقال في ذلك الموقف يبرز، كما يتضح ويفصح عن نفسه، في النظر

---

(1) ـ القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن ـ قوّم نصه أمين الخولي، بإشراف طه حسين، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر 1960، ص 361).

(2) ـ الشاطبي : الاعتصام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص80.

(3) ـ يخبرنا ابن سعد الحادثة التالية: «عن عمرو بن شعيب عن ابني العاص أنهما قالا: جلسنا مجلساً في عهد رسول الله صلى عليه وسلم.. جئنا فإذا اناس عند حُجَرَ رسول الله صلى الله عليه وسلم يتراجعون في القرآن، فلما رأيناهم اعتزلناهم، ورسول الله خلف الحجر يسمع كلامهم. فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مُغضباً يُعرف الغضب في وجهه، حتى وقف عليهم...». (ابن سعد: الطبقات ـ الجزء 4 ـ القسم2 ، ص141).
وفي (رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 86)، يخبرنا أبو هريرة عن النبي أنه قال: «دعوني ما تركتكم: إنما اهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم».

(4) ـ في: (المُجتنى، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري ـ دار الفكر، دمشق 1979، ص36)، ينقل لنا المؤلف القولة التالية لأبي بكر الخليفة الأول، تلك القولة التي تتمحور فيها الدلالات باتجاه «مدرسة الإتباع»، هذه: «إنما أنا متبع، ولست بمبتدع. فإن احسنت فأعينوني، وإن زغت فسدّدوني».

(5) ـ ضمن : أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي ـ تلبيس إبليس، بيروت ، دار الوعي العربي، دون تاريخ نشر، ص22.

إلى النص القرآني والحديثي على أنه تجسيد لعقيدة تغيب عنها النقائض والاختلافات، بل والمشكلات، لصالح نسق عقيدي واحد لا سبيل إلى استشراخه. وهذا ما نجده مكثفاً لدى فقهاء وشراح معاصرين كثر يردون عن ذلك النص أي احتمال للنفاذ فيه، ليحيلوا - من طرف آخر - ما قد ينشأ لدى جمع من الفقهاء والباحثين من اعتقاد بوجود مثل تلك النقائض والاختلافات والمشكلات، في النص المذكور، إلى ذواتهم هم أنفسهم[1].

بيد ان التزام «الحق القرآني»، بعيداً عن ضرورة فهمه ومعرفته، يظهر مثقلاً بالأعباء بالنسبة إلى «العلماء». وإلاّ، فكيف يتسنى لهؤلاء أن يحققوا المطلب الالهي القرآني المتمثل في التالي:

«إنما يخشى الله من عباده العلماءُ»[2].

إذ، «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»[3].

كيف يتسنى لهم ذلك، إن لم يكن عن طريق امتلاك الكيفية **الإدراكية** الى ذلك؟ كان يبدو لرهط من الفقهاء والمحدثين والمؤمنين أنه من واجب «العلماء»، على الأقل - وهو هنا واجب كفاية لا واجب عين - ألا يثنيهم عائق أو محظور عن التمعن في مقاصد «كتاب الله» الذي هو «كتاب الحق». ذلك لأن هذا الواجب لا يمكن استنباطه من ضرورة التعرف على «عظمة الخالق وكتابه» تعرفاً دقيقاً والوصول به إلى «اليقين الذاتي» فحسب، بل كذلك من أن هذا الكتاب نفسه يبيح بلوغ هذا الواجب ويسمح به ويحض عليه، حتى لو كان ذلك

---

(1) - يكتب احد شراح الحديث النبوي المعاصرين، مقرراً أن المسألة المركزية، هنا، هي «مسألة عقيدة لا يمكن أن تسع نقيضين، ولا بد أن يلتمس المرء في قرار نفسه مخرجاً من التناقض بين معلوماته بوجه من الجمع والترجيح». (عبد الله دراز: المختار - شرح اربعين حديثاً في أصول الدين، المعطيات المذكورة سابقاً، ص164).

(2) - القرآن - سورة فاطر / 28.

(3) - القرآن - سورة الزمر / 9.

محفوفاً بالمصاعب والمزالق والونونات. فالحسن البصري أحال الواجب المذكور إلى المسوغات الشرعية الالهية الأولى، التي كمنت وراء «نزول كتاب الله»:

«ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم ما أراد بها»[1].

أما سبب ذلك، أو على الأقل، السبب الرئيس لذلك فهو أن «القرآن كتاب موجه للانسانية كلها (للحمروالسود).ومن الضروري لهذا تأويله لإرضاء طُلَعة الانسان العقلية»[2].

ومن هنا، كان لابد من **إعادة قراءة القرآن** على نحو «يحتفظ» فيه بالثقة في أنه «رحمة للعالمين»، أي للبشر المختلفي التوجهات والمصالح والأفهام، على الأقل من موقع أنه - في وجه من أوجهه - يقدم نفسه إلى «الناس كافةً». وهذا من شأنه أن يتطلب وجود موقف نبوي ما متطابق معه. وقد قرئ الحديث هكذا، ضمن ذلك المطلب. ومن ثم، فكما نجد نصوصاً حديثية تنطلق من وجهة النظر الأخرى (السابقة)، فإننا نجد أو يجب أن نجد نصوصاً حديثية أخرى تلح على وجهة نظر تقوم على التبصر والتعقل والانفتاح في «قراءة القرآن»، وفي تلقي «الأثر»: إن «العنعنة»، وحدها، ليس من شأنها إلا أن تنتج أشخاصاً إمَّعات، يقتاتون مما يقدمه الآخرون اليهم. وهكذا، فقد أضحى منطقياً وضرورياً أن يميز النبي المجرّب بين «العلماء» و«السفهاء»:«إن العلماء همتهم الرعاية، وإن السفهاء همتهم الرواية»[3].

* * *

---

(1) ـ انظر ذلك في: ابن تيمية ـ موافقة، الجزء الأول، ص139.

(2) ـ محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ـ المعطيات المذكورة سابقاً، ص39.

(3) ـ الموافقات للشاطبي ـ الجزء الأول، ص64.

نعم، إن «التوغل في الحقائق» يمثل عملية شائكة وشائقة ومتعددة المستويات والاحتمالات، خصوصاً حينما يكون النص ذاته في موضع المؤكد الملحف على أنه ذو بنية **إشكالية مجازية**، وكذلك في موضع الداعي إلى امتلاك «بنيته الداخلية ـ الحقيقية» من «مداخلها الشرعية». ها هنا، يغدو المطلب ضرورياً بالتمييز الجدلي بين بنية مباشرة وأخرى عميقة ـ خفيّة، وبين دلالة مباشرة مجازية وأخرى عميقة خفية.

وكما حاولنا أن نوضح في موضع سابق، فقد رأينا أن النص القرآني يقوم ـ في تركيبه اللغوي ـ على أوجه متعددة من المجاز تمارس دوراً هائلاً في استحداث ما يبدو فيه بنيةً التباسيَّة نصّية دائرية ومستقيمة ومربعة ومستطيلة ومكعبة وحلزونية، وكل ما يمكن أن يُتخيّل من الأشكال والفضاءات. وهذا يتضمن القول بأن الإشكالية المجازية المعنية جسدت حجر الزاوية أو واحداً من احجار الزاوية الحاسمة في البنية النصية القرآنية.

وكان إبن قتيبة، في حينه، قد ضبط أوجه المجاز، فرآها مشخصةً في مثل التالية: «الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والاخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الإثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيرة»[1].

من هنا، كان دور «العلماء» في صُلب الموقف. فهم، وحدهم، المخولون بشرف «التوغل في الحقائق» والكشف عما يغيب عن بصر الآخرين وسمعهم واحساسهم، ومن ثم ممارسة «التأويل» بأوجهه المتعددة.

ولكن الشرط التاريخي المشخص لم يكن ـ بمجمله وخصوصاً في مراحل

---

(1) ـ ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ـ تحقيق أحمد صقر ، الطبعة الثانية، القاهرة 1973، ص20-21.

الانحطاط التاريخي ـــ إلى جانب «العلماء»، وإنما لصالح «السفهاء»، الذين انطلقوا من نزوع ببغائي لفهم الواقع والتاريخ والتراث؛ معتبرين ـــ في سياق ذلك ـ أن **النص القرآني** يمثل بنية غير قابلة للتأويل وفق المتغيرات التي تطرأ على «الواقع». وقد ترتب على ذلك، غالباً، أن استحدث حجاب صفيق أمام عملية تشظّي الاسلام وانتشاره في منطقة أو أخرى. فإضافة إلى بروز تيار سلفوي شكلاني (ظاهري) يحاصر العقل والعقلانية، على صعيد التعامل مع النص القرآني (والحديثي)، فقد ظهر نزوع تعاظم ـ غالباً طرداً مع تعاظم الاستبداد السلطوي ـ باتجاه إدانة ورفض الخصوصيات الإثنية والثقافية والسيكولوجية للشعوب أو المجموعات البشرية، التي واجهت احتمال الإنضواء في الاسلام. أما «التأويل» و«الاجتهاد»، كائناً ما كانت الصيغة التي يظهران فيها، فقد نُظر إليهما بعين الارتياب والتشكيك والتبديع، وليكنْ بعد ذلك ما يكون: أن يرضى الآخرون من ممثلي الفرق والتيارات الاسلامية ومن أصحاب الأديان الأخرى والمدارس والاتجاهات العلمانية: أو ألاّ يرضوا!

إن مثل ذلك الموقف، الذي يضيّق على الاسلام ذهنياً عقلياً (تأويلياً اجتهادياً) وبشرياً عمومياً، قد نجد في «القراءة الاسلامية» التالية أنموذجاً بليغاً عليه: فهذا الأخير يطالب بالالتزام «باتخاذ الحكم الشرعي أساساً لكافة التصرفات والاعمال ويؤمن أن السيادة للاسلام وحده، دون سواه. لذلك فإنه يلتزم الصرامة والجرأة والوضوح وتحدي كل ما يتناقض مع الاسلام من مبادئ وأديان وعقائد وأفكار ومفاهيم وأنظمة.. فهو لا يجامل على حساب الاسلام أحداً ولا يقول لأصحاب الأديان والعقائد والمبادئ والأفكار والدعوات غير الاسلامية: ابقوا على ما انتم عليه، بل يطلب منهم ان يتركوا ما هم عليه لأنه كفر وضلال وأن يأخذوا الاسلام لأنه وحده هو الصحيح. ولهذا فهو يعتبر أن جميع الأديان غير الاسلام من يهودية ونصرانية.. هي أديان كفر.. وحين يكون

الواقع مناقضاً للاسلام فإنه لا يجوز تأويل الاسلام حتى يتفق مع الواقع لأن ذلك تحريف للاسلام»(1).

ولعلنا نلاحظ أن النمط الأخير من «القراءة الاسلامية» ينحاز ـ بوضوح وصراحة ـ إلى أن النص القرآني **ليس كلّي الطابع وعموميّه** ويتطلب من ثم إعمال النظر الاجتهادي والتأويلي، وإنما هو ذو نسيج تفصيلي وخصوصي يغطي، بما هو، كل الخواص والعموميات في السابق والراهن واللاحق، دونما ضرورة للتفكير العقلي في عملية التوتر المطردة بين النص والواقع. وبالعكس من ذلك، فقد استطاع أمثال الحسن البصري ومحمد يوسف موسى أن ينهضوا ـ في المنظور التأويلي العقلي والبشري الإنسي ـ بعملية المواءمة بين النص والواقع، على نحو ما وبقدر ما، وأن يمكنوا لها في وضعيات اجتماعية مشخصة متعددة ومتنوعة في التاريخ العربي الإسلامي.

من هنا وفي ضوء ذلك التصور المستنير عقلياً والمقدَّم من أولئك، كان من الممكن أن تُؤول «آية التأويل» القرآنية الشهيرة على نحو يجعل منه **(أي التأويل)** أمراً مقبولاً، بل واجباً وجوب كفاية؛ وربما وجوب عين؛ مما أسهم في تقديم مسوغات شرعية للقول بإمكانية تعدد المذاهب الفقهية والمدارس والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية وغيرها. بل إن حديثاً عن **أنماط متعددة ومتنوعة** من التأويل لدى هذه المذاهب والمدارس الخ... يغدو ـ والحال كذلك ـ أمراً وارداً ومقبولاً، خصوصاً إذا اقترن الموقف التأويلي ببعد سياسي أو سوسيولوجي

---

(1) ـ منهج حزب التحرير في التغيير ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص35 ـ 36 ، 38. ويلاحظ أن مثل هذا الموقف يستند إلى آراء تأسيسية كتلك التي وضعها أمثال احمد بن حنبل، حيث ينظر إلى التأويل على انه «امر مظنون بالاتفاق» وعلى أنه ـ من ثم ـ لا يدخل في دائرة «الحقائق القطعية». (عدْ إلى شاهد أتينا فيه على رأي ابن حنبل هذا وآخرين معه!).

أو طبقي مباشر[1] ، أو بلحظة إثنيه أقوامية مرمّزة أو صريحة، أو بلحظة من لحظات الاحتجاج الذاتي ضد هيمنة نمط معين من التأويل في جو من الخوف والحذر أو الاستبداد[2] ؛ مما ينطوي - في عمق الموقف - على الدعوة إلى دمقرطة التأويل وتعميمه شعبياً، أي إلى تحويله لـ «فرض عين» على كل مسلم عاقل[3] .

ولعله من متممات الموقف الأساسية أن نشير إلى أن النبي نفسه تحدث في مواضع عن التأويل بلهجة ايجابية، أو - على الأقل - بصيغة ليست مضادة له، وإنْ ضمن حقل خاص جداً. ففي معرض الثناء على علي بن ابي طالب وعلى دوره في صيانة القرآن، يرد الحديث المحمدي التالي:

---

(1) - يتحدث خالد محمد خالد عن الكهانة في الإسلام بمثابتها «التأويل الهزيل» له، وذلك بمعنى أن الكهنة يجعلون الحياة «أبغض الأشياء الى قلوب الناس حتى إذا انصرف الناس عنها، خلوا هم إليها واحتالوا لأنفسهم ضياتهم». (خالد محمد خالد: من هنا نبدأ - الطبعة الحادية عشرة، اغسطس 1969، مصر ، ص79). وفي موضع آخر من المرجع السابق (ص59)، يعلن المؤلف أن خصومه الداعين إلى الزهد والموت لجموع المؤمنين والأخذين بالحياة على مصراعيها لهم هم أنفسهم، يستندون، في ذلك، إلى أحاديث نبوية صحيحة ولكنهم يفسرونها وفق مصالحهم: « وإذا كنتم تلوّحون لنا بأحاديث رسول الله، فإننا نحترم رسول الله، ونحترم احاديثه. ولكننا نمتهن فهمكم لها. فالصحيح من هذه الاحاديث ليس سوى (توجيهات استثنائية) لظروف استثنائية. والراسخون في العلم يعلمون أن هذه الأحاديث مجازية المعنى يراد بها (علاج وقتي).. وإذا أنتم رفضتم هذا التفسير الصحيح، فانكم تنكبون انفسكم نكبة مروعة، فاننا نستطيع بأحاديث اخرى صحيحة (خط التشديد مني:ط تيزيني)، ان نجردكم من رصيدكم في البنوك واقطاعياتكم في القرى، ومن كل مظاهر الأبهة التي فيها تحيون، وفيها تموتون..!». وإذا كان ذلك المصطلح «التأويل الهزيل» وما قصد منه صاحبه يُفضيان إلى اعتباره «تأويلاً احتماعياً سياسياً»، فإن هنالك من انماط التأويل ما يمكن ان يطلق عليها «التأويل العقلي» و«التأويل الشريعي» و«التأويل الرمزي». وفي كل الأحوال، تظل العلاقة بين المعرفي والايديولوجي قائمة، وإن ظهر الواحد منهما بمظهر الحاسم أو الأكثر حسماً. أنظر نموذجاً لـ «التأويل الرمزي أو الاشاري» عند ابن عربي، دراسة يقدمها هنري كوربان:

The Creative Imagination in the sufism of Ibn Arabi, trans. by Ralph manhein, Bolling series xci, Prinston University Press, 1969.

(2) - من موقع مثل هذا الاحتجاج الذاتي، كتب يحيى الرخاري (جريدة الأهرام، مصر، 1975/3/7) الكلمات التالية: «لا أجد قوة على الأرض أو في نفسي تمنعني ان أفهم القرآن بما أصلح به ويصلح به الناس، ولكني لا اجرؤ على التفسير أو التأويل فلا أهل له ولا هو ممكن وسط هذا الجو الخائف».

(3) - نواجه ذلك، مثلاً، لدى خالد محمد خالد في كتابه المأتي عليه آنفاً (من هنا نبدأ - المعطيات المقدمة سابقاً، ص78، 81).

«فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله، ألا وهو خاصف النعل»[1] .

ومن الملاحظ أن نظر النبي إلى علي على أنه مخول بتأويل القرآن أو بالحفاظ عليه ضمن تصور معين، يتطابق مع فهم تأويلي معين لآية «التأويل» القرآنية، التي عنيناها من قبل، وهي:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب»[2] .

بل إن النبي استخدم تعبير «التأويل» بمعنى «التفسير» وإزالة اللبس، دون حرج. ففي معرض حديث له، يقول:

«أوّلوها له يفْقهها»[3] .

وهذا مايضع يدنا، ثانية، على ماورد معنا سابقاً من عدم إمكانية الفصل القطعي بين «التفسير» و «التأويل»؛ وذلك من موقع أن الأول منهما (التفسير) قد يُضبط بمثابته نمطاً ذا خصوصية دقيقة من أنماط الثاني (التأويل)، أو بوصفه عتبة تفضي إليه، لتحمل الكثير من احتماليته وانفتاحيته. بل يذهب نصر حامد أبو زيد أبعد من **ذلك ـ وقد أتينا عليه في موضع سابق** ـ حين يرى أن «تفسير الصحابة لايتجاوز إطار التأويل»، وان الفصل بين هذين العنصرين والتمييز بينهما لم يأتيا إلا

---

(1) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص[illegible]. من هذا الحديث يتضح أن النبي اختص بـ «التنزيل»، في حين اختص علي بـ «التأويل». وقد أورد القاضي عبد الجبار مثل هذا «التخصيص»، ولكن «كتجهل وفساد» أتى بهما «الباطنية». (انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 363 ـ 364).

(2) ـ القرآن ـ سورة آل عمران / 7.

(3) ـ أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري: إعراب القرآن ـ تحقيق عبد الإله نبهان، دمشق 1977، ص44.

لاحقاً. ويمكن القول بأن ذلك تم على أيدي من رأى من الفقهاء أن المهمة تكمن في «تفسير» ما هو «واضح وثابت في ذاته»، أي بعيداً عن «تأويله».

وفي هذا السياق، نلاحظ أن النبي - في أحد الأوجه الحاسمة للقضية - لم يرفض التأويل» من حيث هو، بل رفض استخدامه من قبل من لا علم له به، أي من قبل «الجاهلين». وفي ذلك، ينقل لنا الجاحظ الحديث النبوي التالي:

«يحمل هذا العلمَ من كل خلفٍ عدولهُ ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»[1] .

ومما يرجّح الفهمَ الإيجابي - الإقراري «للآية التأويلية» المذكورة آنفاً إبرازُ الدور الكبير لـ «العلماء والفقهاء» من قبل النبي، أولئك الذين لا يدّعون «الكتاب» دون «التفقه» به واستنباط معانيه ودلالاته. فالأحاديث التالية تلحف على ذلك الفهم، وتدعو إليه:

«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[2] ؛ «يشفع يوم القيامة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء»[3] ؛ «فقيه واحد أشد على ابليس من ألف عابد»[4] ؛ «فضل العلم خير من فضل العبادة»[5] .

ففي هذه الأحاديث وأمثالها، نقرأ - على سبيل الإستنباط الدلالي - ما يدعو إلى ألا يُركن إلى «ظاهر النص» في «متشابهه ومحكمه»؛ كما نلاحظ موقفاً إحراجياً لأصحاب التوجه الإتباعي، وإن انحصر ذلك في الوسط الفقهي العالِم،

---

(1) - أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين - الجزء الثاني، الطبعة الثانية، القاهرة 1932، حققه وشرحه حسن السندوبي، ص17.

(2) - أبو بكر الآجري: أخلاق العلماء - تقديم حسين خطاب، تعليق وتخريج الأحاديث لفاروق حماده، دمشق 1972، ص39.

(3) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص52.

(4) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص36.

(5) - أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري: المجتبى - المعطيات المقدمة سابقاً، ص29.

دون اوساط المؤمنين الواسعة. إذ إنه من شأن ذلك ألا يُقر بمخاوف ومحاذير يُعتقد أنها تنجم عن ممارسة التأويل. إن مثل هذا الإعتقاد يقف في وجه التأويل، من حيث الأساس، مؤدياً إلى **ثلاثة تحديات كبرى**.

**الأول** من تلك التحديات يقف في وجه «الواقع المتجدد والمتغير»، الذي يجري الحديث عنه وباسمه اسلامياً، وذلك بالنظر إليه وكأنه لحظة وجودية مطلقة (غير مقيدة زمانياً ومكانياً)؛ والتحدي **الثاني** يبرز في وجه النص الديني نفسه، الذي يُنطلق منه بمثابته بنية مغلقة ناجزة تطالب بلوْي عنق التاريخ والتراث الواقعيين المشخصين والخاضعين ـ في هذه الحال ـ للتغير لصالحها؛ أما التحدي **الثالث** فينتصب في وجه الحركة التأويلية المستنيرة، وفي وجه معضلة «التأويل»، من حيث هي أداة عقلية يمكنها استنباط مطابقات أولية مناسبة بين النص والواقع.

ولعلنا نلاحظ أن ممارسة التأويل ضمن ظروف احتماعية وسياسية وفكرية اقتضت وجوده وازدهاره، كانت تقود جمعاً من الفقهاء والكلاميين والسياسيين وآخرين إلى حصيلة ذات دلالة خاصة، تتمثل في أن ما قد يتولد عن عملية التأويل من مشكلات ومعضلات وإحراجات لايمكن تجاوزه بتجاوز التأويل وبتعليقه، بل بتحقيق المزيد من ممارسته على نحو عقلي مستنير، وربما ضمن أوساط بشرية اكثر انتشاراً. نشير إلى ذلك، دون تغييب ما حدث من مواقف مناهضة للتأويل، **من موقع التأويل نفسه** وبصيغة تجعل من العقل سيد الاحكام، في نهاية المطاف (ولنا مثال بارز على ذلك في موقف المعتزلة من خصومهم في أثناء تحولهم إلى مواقع السلطة الفكرية في عهد المأمون). وقد دلل ذلك على أن نمو الحركة التأويلية المستنيرة ليس منوطاً بآلية هذه الأخيرة وحسب؛ إنما كان هنالك عامل آخر ينتمي إلى المنظومة السياسية الايديولوجية والمعرفية، وهو الحضور الفاعل كثيراً أو قليلاً لمبدأ التعددية والإقرار بالآخر سياسياً وثقافياً.

نشير، أخيراً، إلى أن الإشكالية التأويلية المعقدة أفضت إلى نمط من التأويل يستند إلى مسوغ أخلاقي قيمي ينطلق من نزوع انساني كوني، يتمثل في ما أعلنه

ابن رشد في «تهافت التهافت» من أن الأديان جميعاً هي على الحق، بسبب من أنها تحث على الفضائل، مع ضرورة تأويل أصولها وأركانها على «نحو حسن»[1].

لكن، ماهو هذا «النحو الحسن»؟ وفق ما أتينا عليه في صفحات سابقة، لاحظنا أن معيار «الحسن» و«القبيح» لا يتمثل في نمط النص المؤوَّل فحسب، بل كذلك في الوضعية الاجتماعية المشخصة؛ مما أسهم في توسيع دائرة التعددية المذهبية الاعتقادية والمنهجية.

---

(1) ـ فرح انطون، الذي يورد هذه الفكرة الرشدية في كتابه (ابن رشد وفلسفته ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص235)، يرى أن ذلك يقود إلى «وحدة الأديان»، التي من شأنها ان تجسد نهاية قصوى لـ «التأويل»، على صعيد الأديان كلها (انظر الصفحة ذاتها).

## -2-

والآن، لنتمعن في الآية المذكورة آنفاً، والتي برزت بصفة كونها نصاً إشكالياً، في الحد الأقصى، القرآني التأويلي:

«هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب»[1].

فالفهم التأويلي المنوه به يتناول الموقف، المعلن هنا، عبر تحليل لغوي ومَعْنَمي للعلاقة القائمة ـ على نحو ما ـ بين «الله» و«الراسخون في العلم». ومن الأهمية بمكان، بالنسبة الى هذه المسألة، أن نتفحص ما قدمه البيضاوي في «تفسيره»، وما عقّب عليه شارحُه (الكازروني) في هامش النص.

فكلاهما، المفسّر وشارحه، يقدم آراء هي في غاية الطرافة والدقة التأويلية. فالبيضاوي يكتب ما يلي:

«(وما يعلم تأويله) الذي يجب أن يحمل عليه (الا الله والراسخون في العلم) أي الذين ثبتوا وتمكنوا فيه. ومَنْ وقف على (إلا الله)[2] فسر المتشابه بما استأثر الله بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت الساعة وخواص الأعداد كعدد الزبانية أو بما دل القاطع على أن ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد. (يقولون آمنا به) استئناف موضح لحال الراسخين أو حال منهم، أو خبر إن جعلته مبتدأ»[3].

---

(1) ـ القرآن: سورة آل عمران /7.

(2) ـ القوسان من وضعي: ط. تيزيني.

(3) ـ ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي: تفسير (وبهامشه حاشية ابي الفضل القرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني) ـ الجزء الأول والثاني بمجلد واحد، الجزء الثاني، ص4-5، مطبعة مصطفى محمد بمصر، دون تاريخ نشر.

أما الكازروني فيشرح ذلك القول القرآني وتأويل البيضاوي له على النحو التالي:

«ظاهر الكلام يدل على اختيار الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم، فيكون الراسخون في العلم من الذين يعلمون تأويلها أيضاً. وهو الراجح من وجوه. أما، أولاً، فلأنه اذا علم الراسخون التأويل كان اكثر فائدة من أن لا يعلموه. وأما ثانياً، فلأنه إذا وقف على (إلا الله) وجعل قوله تعالى يقولون آمنا به خبراً عن الراسخين، لم يكن لتخصيص الراسخين في العلم كثير فائدة، لأن غير الراسخين في العلم يقولون ايضاً آمنا به. وأما ثالثاً، فلأنه على ما ذكر في الوجه الثاني لا يكون لقوله تعالى وما يذكر إلاّ اولو الالباب كثير ملائمة لهذا الموقع وعورض بأنه خلاف الظاهر من وجوه (منها) أن الذوق السليم يحكم بأن الانسب أن يكون الراسخون في العلم يقولون آمنا به كلام مستقل..

وأن قوله تعالى يقولون آمنا به أنسب بعد فهمهم لمعاني المتشابه...».

ويخلص الكازروني، في النص نفسه، إلى معقد المسألة التي نحن بصددها، حيث يرى أن الإمام البيضاوي

«رجّحَ في تفسيره الوقف على إلاّ الله»[1].

إن المسألة، كما يتضح، تعلن عن نفسها في كيفية استخدام اللغة وفي كيفية فهم الدلالات المعنْمية المستنبطة من ذلك. وهذا، بدوره، يعود - ضمن ما يعود إليه - إلى التكوين الفقهي الايديولوجي للفقيه المؤوِّل، ذلك التكوين الذي تخترقه مواقف خفية أو مصرح بها من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها. إذ أنْ نقرأ الآية المذكورة على نحو يجعل الـ «و» فيها حرف عطف، أمرٌ، وأن نقرأها على

---

(1) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص5.

نحو آخر يجعل من الـ «و» حرف ابتداء، أمرٌ آخر. والخلاف بين الامرين خلاف في العمق، يؤدي ـ إذا قيد إلى نتيجته المنطقية ـ إلى حصيلة تنطوي على نمطين اثنين من القراءة متمايزين تمايزاً بنيوياً ووظيفياً (وقد كنا واجهنا تعييناً لهما في سياق آخر سابق).

فبحسب النمط الأول، تتبيّن أمامنا بنية نصية تعلن عن أنها مفتوحة، «غير مشرنقة»، تثير «القارئ الراسخ في العلم» باتجاه مساءلتها والحوار معها، وتخلق له فضاءات ذهنية بعيدة، من شأنها أن تقدم له إمكانات معينة للمحافظة على الحد الضروري من توازنه مع عصره. ومن ثم، فهي، على هذه الطريق، تتيح له احتمالات قد تجعله يكتشف فيها مسوغاً لموقف إجتماعي أو سياسي أو ايديولوجي خفيّ أو معلن يأخذ به جزءاً أو كلاً، وينافح عنه؛ دون أن يعني ذلك ـ بالنسبة إليه ـ الخروج أو احتمال الخروج من دائرة انتمائه للنص القرآني. بل إننا، فضلاً عن ذلك، نرى (= نقرأ) في النمط القرائي المذكور وعلى الصعيد الإبيستيمولوجي ميلاً إلى المماهاة بين الله والراسخين في العلم؛ مما يشي بلحظة مكثفة ومثيرة من جدلية اللاهوت والناسوت، ومن ثم من نزعة انسانية مستنيرة. وهذا يعتبر، هنا، دعماً عميقاً وضخماً لمقتضيات التطابق المطرد بين النص والواقع.

من هنا، تأتي الأهمية الخاصة لمثل تلك الأطروحات الحافزة على التقدم لمفكرين اسلاميين مرموقين، من أمثال الإمام محمد عبده. فلقد كتب هذا الأخير في الفكرة التالية ما يؤكد على تعددية الأفهام الإنسانية ومن ثم على مشروعية وشرعية القراءات المتعددة للنص القرآني ـ السني: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف». ويتابع الإمام، معلناً ضرورة العودة إلى الماضي من قبل من يسلك ذلك المسلك من المسلمين، حرصاً منه على عملية التواصل بين السابق واللاحق، وكذلك على ضرورات التفاصل بينهما: «وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم كقواعد اللغة..

واحوال العرب خاصة في زمان البعثة، وماكان الناس عليه زمـن النبي صلى الله عليـه وسلم وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي..»[1]

ان محمد عبده، في دعوته إلى فهم «النص المقدس» **وفق فهم كـل مسلم**، وفي حرصه **على مراعاة السياق التاريخي والـتراثي** لذلـك «الفهـم»، إنما يؤكـد علـى التواصل متفاصلاً وعلى التفاصل متواصلاً.

على الصعيد الآخر من قراءة آية «التأويل»، تواجهنا بنية نصيـة مغلقـة، تتـأبىّ على المساءلة والحوار النقدي، اعتقاداً بأنها «تامة في ذاتها»، وليس بوسع «قارئها» ـ من ثم ـ اكثر من الإيمان بها، من حيث هي تركيب لغوي إعجازي ببنيـة معنميـة مباشرة غالباً وغير مباشرة أحياناً. **وهنا، أيضاً**، يبقى هذا النمـط مـن القـراءة قـادراً على الدفاع عن انتمائه للمرجعية القرآنية السنية، والاسلامية عموماً.

ونلاحظ أن هذه المسألة تتعلق بما يسمى «القراءات السبع»، التي تتـم وفـق «سبعة أحرف». فهذا الأمر، الذي هو بالأساس مسألة لغوية تتصل باللغة العربية في بنيتها وتطورها تخصيصاً، أضاف إلى إشـكالية التـأويل للنـص القرآنـي وجهـاً آخر، كان من شأنه أن أفسح مزيداً من احتمال التعدديـة في قـراءة هـذا النـص. فقد رُوي عن النبي محمد، في حديث له، أنه قال:

«إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه»[2] .

ولماكان هذا القول ـ كمـا هـو مبيّـن ـ يؤكـد علـى تعدديـة القـراءة وفـق «أحرف سبعة»[3] ، فإن المسألة لم تبق ـ على صعيد التطبيـق ـ في حـدود البنيـة

---

(1) ـ الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للإمام محمدعبده ـ الطبعة السابعة، اصدار دار المنار بمصر 1367هـ،ص81.

(2) ـ مالك بن أنس: الموطأ ـ صححه ورقّمه وخرّج أحاديثه وعلق عليه محمـد فـؤاد عبد البـاقي، جزء2، ضمـن سلسلة (كتاب الشعب)، القاهرة 1969، ص142.

(3) ـ بل ان ابن خلدون يعلن عن وجود اكثر من «سبع قراءات» واكثر من «سـبعة أحـرف»، ولكـن «اسـتقرت منها سبع طرق معينة.. فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة وربما زيد بعد ذلـك قـراءات أخـر لحقـت بالسبع». (مقدمة ابن ـ خلدون المعطيات المقدمة سابقا ـ ص437).

الكلامية لواحدة من تلك القراءات، بل اكتسبت، بالعلاقة مع الأوجه الأخرى من التأويل، سياقات دلالية اخترقت المعاني الكلية والجزئية للنص. وهذا الإقرار الصريح بتعددية «الحروف - القراءات» جعل السيوطي يعلن عن نتيجة وصل إليها، عبر بحثه في الآراء التي تناولها، تُرينا أن المسألة المعنية كانت من أوجه الخلاف الكبير بين «قرّاء» النص القرآني. قال السيوطي:

«اختلف العلماء في المراد بسبعة أحرف على نحو اربعين قولاً، سقتها في كتاب الإتقان. وأرجحها عندي قول من قال: إن هذا من المتشابه الذي لا يُدرى تأويله. فإن الحديث كالقرآن منه المحكم والمتشابه»[1].

فمن اليسير، والحال كذلك، أن يستبين لنا بأي اتجاه مورس التأويل وإلى أية عواقب يمكن أن يقود، وكذلك ضمن أي من الالتباسات أو الشروط يمكن أن يسهم في ترجيح رأي هذا الفريق أو ذاك. وجدير بالتبصر العميق والبحث النظري والتطبيقي الميداني ما نواجهه على صعيد العلاقة بين إعلان مجموعات إسلامية عن انتمائهم للمرجعية الإسلامية من طرف، وموقف مجموعات اسلامية اخرى من هؤلاء من طرف آخر. فالإعلان عن الإنتماء لهذه المرجعية من قبل المجموعات الإسلامية كافةً لم يكن - على صعيد الممارسة الاجتماعية اليومية - كافياً من أجل أن تنظر إلى بعضها جميعاً على أنها جديرة بالشرعية الإسلامية، مع الخلاف والاختلاف في كيفيات تمثيلها. فبغض النظر عن أن فريقاً أو آخر من اولئك يرى في الخلاف والاختلاف العقيدي والشريعي مع الآخرين أمراً لا يخرجهم من مرجعيتهم وانتمائهم الإسلامي بقدر ما يعزز اجتهاديّة الموقف الفئوية النخبوية وفق المبدأ الشهير «اختلاف الأئمة رحمة» أو العمومية الشعبية وفق المبدأ الآخر (اختلاف امتي رحمة) ، فإن اتجاه التكفير والإدانة والتشكيك العقيدي كان بارزاً في أوساط كثيرة من الفقهاء وما مثلوه من مدارس وفرق

---

(1) ـ حاشية ضمن : المصدر السابق مع معطياته المذكورة.

ومذاهب[1] . ومن هنا، كان اللجوء إلى «البدعة والتبديع» من الوسائل النافذة في ذلك الاتجاه؛ مما جعل الأمر **يبدو وكأنه تضييع للمعيار أو** للمعايير **القطعية الثابته**.. التي يُحتكم إليها لتحديد مقولة «المسلم» و«غير المسلم».

وقد ازداد الأمر تعقيداً واضطراباً مع تصاعد عملية اختلاق أحاديث نبوية (الاحاديث الموضوعة)، بغية تعزيز المواقع لمن كمن وراءها من الفئات الاجتماعية أو الدينية أو السياسية أو الإتنية الخ.. ولا شك **أن دراسة هذه الاحاديث المختلقة**، أو المتهمة بذلك، قد تفضي إلى نتائج من شأنها إغناء مسألة «التأويل» بجوانب جديدة. فمع ما بدا أنه «تضييع» للمعايير المذكورة آنفاً، يمكن الإفتراض بأن الأقنية المحتملة، التي تقود إلى «المرجعية الاسلامية »، اتسعت، والحال كذلك، عمقاً وسطحاً لتشمل مجموعات وفئات من الناس قد لا تكون ذات انتماء اسلامي عقيدي مباشر، بقدر ما كانت ذات انتماء اسلامي بالإعتبار السوسيوثقافي. ومن ثم، فقد اتسعت دائرة الحوار أو الصراع «الإسلامي» بين فرقاء متعددي الانتماءات والهويات الإتنية والاجتماعية والثقافية والسياسية وكذلك الدينية، لُيبطن ويستضمر صراعاً على المصالح والإنتماءات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإتنية؛ وخصوصاً حين كان الآخرون من غير العرب يواجهون تميزاً إتنياً بينهم وبين هؤلاء، أو حين كان العرب - في مراحل التصدع - يواجهون حملات من التشكيك بجدارتهم التاريخية، من حيث هم( ولنا فيما نشأ تحت المصطلح المركب والمُلتبس بقدر أو بآخر، الشعوبية، مثال بارز وملفت إلى حد كبير على صعيد ما نحن بسبيله الآن).

---

[1] - كان الامام أحمد بن المختار الرازي يقول في كتابه (حجج القرآن) انه «ما من فرقة إلا ولها حجة من الكتاب، وما من طائفة إلا وفيها علماء، نحارير فضلاء... وما من أحد إلا ويعتقد أنه المحق السعيد.. (كل حزب بما لديهم فرحون)». (ضمن: الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي - تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1979، ص82). ويعلن الشيخ جمال الدين (المرجع السابق نفسه ــ ص46) أن إدانة الاتجاه التأويلي من قبل النقليين تأتي من أن هؤلاء «اشفقوا أن يفضي باب التأويل إلى التعطيل، بل رأوه هو هو»؛ في حين أن الحقيقة، حسب جمال الدين إياه (ص103)، هي «أنه لا تضليل، لمن أصاره اجتهاده إلى تأويل».

إن اختراق النص القرآني (والحديثي) كان ـ كما اتضح مما سبق ـ سهل التناول **الشرعي** من مواقع «التأويل». بل إن هذا الأخير مثل القفاز الذهبي الطيّع لتحقيق ذلك الإختراق باسم الاسلام نفسه، حتى في كثير من الحالات التي ظهر الأمر فيها مخالفاً للإسلام أو مناهضاً له. وهنا، لايسعنا القول، كما يفعل جمع من الباحثين في الاسلاميات ومن الفقهاء وغيرهم، بأن النص المذكور تبعثر وبُدّد وفقد وحدته جرّاء ذلك، بقدر **ما نراه مُكتسباً** آفاق وفضاءات جديدة من التشخص الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي والإثني؛ متحولاً ـــ بذلك ـ إلى إيديولوجيا شمولية، لديها القدرة على التكيف البنيوي والوظيفي أو الوظيفي على الأقل، مع المواقف والتحولات المختلفة بنيوياً ووظيفياً.

ويلاحظ أنه في أحوال التكفير والتبديع، يُلجأ الى مثل الحديث النبوي الشهير (موضوعاً كان أم صحيحاً) عن «أن الله يُظهر على رأس كل قرن من يعيد الى الدين نقاءه ويحارب البدع والمبتدعة». ولعل مثل الحديث التالي يدعم تلك الفكرة القائمة على الاعتقاد بـ «السقوط الفاجعي المطرد» والمرافق من ثم بـ «محاربة البدع»: «يكون في آخر الزمان عباد جهال وعلماء فساق»[1] .. ذلك لأن المبدّعين يرون أو يقرؤون في ذلك تدليلاً على أن هنالك **دائماً** من ينحرف عن الإسلام ويخرج عليه ويحارب ضده باسمه، حتى تشاء الارادة الالهية أن يوجد من يقف ضده وينتصر عليه، لتنشأ دورة جديدة من الانحراف والخروج والحرب ضده، وهكذا دواليك (ولنتذكّرْ، هنا، الحديث المحمدي الآخر حول ـ خير القرون!).

إذاً، ليس من مسوغ شرعي ـ بحسب ذلك ـ للتحدث عن «تعددية تأويلية» تقود إلى الإقرار بـ «كل الاجتهادات التأويلية» وإلى ترك الحكم عليها لـ «الله».

ولكنْ، **في سياق ذلك ومن وراء ظهره،** كانت فكرة داهية تفصح عن نفسها

---

(1) ـ إحياء علوم الدين للغزالي ـ الجزء الأول، المكتبة التجارية الكبرى بمصر (وبذيله كتاب: المُغني عن حمل الأسفار بالأسفار للعراقي) ص 59. انظر كذلك: كريم عزقول ـ العقل في الإسلام، مكتبة صادر 1946 بيروت، ص 40، حيث يورد نص الحديث السابق، حديث «المجدّد المائوي»، ويقدم شرحاً له.

وتعلن بصيغة التأكيد **الضمني** على ضرورة امتلاك الأدوات المعرفية لاكتشاف «ألاعيب» تلك الاجتهادات، أي لامتلاك «سِرّ» التأويل **وممارسته** ضده.

هذا ما فعله كثير من الفقهاء، ومنهم ابن حنبل في «الرد على الزنادقة والجهمية».

فهو ينطلق من أن «هؤلاء» في موقفهم من القرآن قد «تأولوه على غير تأويله»[1] ؛

مما يضعنا أمام الإشكالية التالية: إن «التأويل» قد مورس تطبيقاً حتى من قبل أولئك الذين رفضوه نظراً، على نحو مفصح عنه. نقول ذلك ونحن نشير إلى أن التأويل، المعني هنا، هو ذلك المخترق من «التفسير»؛ مما يفضي إلى أن الخيارات الاستراتيجية المستخدمة معرفياً وايديولوجياً في تمثّل النص القرآني تجسد وجهاً من أوجه التأويل إياه. وأخيراً، قد تكون في المعطى القرآني التالي دلالة بليغة على الإقرار بـ «التأويل»، **كائناً ما كان المدخل إليه**، وهو أن آية التأويل الشهيرة تُتوج بأن الله - في كل الأحوال والأوقات - يعلم تأويل القرآن، وخصوصاً ما جاء فيه متشابهاً.

والآن، ألم يشكل ذلك تحدياً إلهياً للمسلم، ولكنْ كذلك تحريضاً له وتحفيزاً للتعرف على «المتشابه» **بهدف تحاشيه**، ومن ثم لممارسة نمط ما من التأويل الذي يسعفه في ذلك[2] ؟

ولعله من المهم - في هذا المعقد الأخير من المسألة — أن نشير إلى نمط راهن

---

(1) - أنظر الكتاب المذكور - المعطيات المقدمة سابقاً، ص28. ويكتب ابن حنبل في الكتاب إياه، مضمِّناً نقده للتأويل «استراتيجية تأويلية» أخرى (ص64): «بيان ما أنكرت الجهْمية من (أن) يكون الله كلّم موسى، فقلنا: لم أنكرتم ذلك؟ قالوا: ان الله لم يتكلم، ولا يتكلم، إنما كوّن شيئاً فعبّر عن الله، وخلق صوتاً فأسمع، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين ، فقلنا: هل يجوز المكوَّن أو غير الله أن يقول: (ياموسى إني أنا ربك)».

(2) - أنظر مع المقارنة: J.Fueck - A.Kultur und. Islam im Mittelalter - Ebenda , a.a. O.,S.178 - 179.

لتأويل «الوحي» عامةً، ومن ضمنه الوحي الإسلامي. والملفت في هذا التأويل أنه يستند إلى مفهوم لاتاريخي لـ «التأسيس ـ التدشين»، ويضع «الوحي» و «الأساطير التأسيسية» في حقل دلالي واحد.

فحسب ذلك، يبرز ذينك القطاعان بوصفهما «حدثين» ماإن يتجسدان، حتى يفقدا «حدثيتهما» باتجاه مافوق التاريخ والتساهي بـ «جوهر» مطلق. أما مايحتفظان به من «تاريخية» و«تشخصية» فيبرز في لواحقهما وذيولهما عبر «التاريخ»، وعلى نحو يجعل منهما تعبيراً عن السقوط من ذلك «الجوهر» وتحريفاً له.

هذا الموقف يظهر، راهناً، في دراسات يعلن أصحابها عن ضرورة «تنقية الدين والأسطورة» من ظواهر الخرافة والمبالغات، التي لحقت بهما عبر التاريخ. وقد يكون محمد أركون أحد من يعمل على صوغ ذلك الموقف تحت إسم «إسلاميات تطبيقية».

فقد كتب، مكثفاً ذلك بما يلي: الأساطير هي «تفاسير تهدف إلى التأسيس الذاتي للأمة أو للجماعة، وهي بمثابة الحكايات التدشينية... (و) يتحول كل ذلك فيما بعد إلى لحظة تأسيسية أو تدشينية عظمى لقدر جماعي. وهذا هو الحال فيما يخص المنفى بالنسبة إلى موسى، أو الآلام بالنسبة إلى المسيح أو الهجرة بالنسبة إلى محمد... إن الخرافة والتحريف يعبران عن المبالغات والشطحات والتحسولات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكرية التي تصيب الأساطير التأسيسية...

إن الوحي... يخلع المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل... كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن الميثاق المعقود بين الله والإنسان... ولكننا نعلم أن كل هذه المعطيات (السوسيولوجية والثقافية والاقتصادية) ظرفية وعابرة، فلا تسمح لنا بأن نتحدث عن خصوصية معينة للإسلام تميزه عن سواه».[1]

---

(1) ـ محمد اركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي 1992، ص 44، 45، 62، 132.

# الفصل الرابع

# الباطن والظاهر وبنية النص القرآني

## - 1 -

بعد أن أتينا على ما أتينا عليه، قد يغدو القول ذا مصداقية كبرى بشأن النص القرآني (والحديثي بقدر اكبر) يمثل مرتعاً خصباً للإختراقات الطرائقية (هنا بمعنى المنهجية). وهذا ما قد يجعلنا نميل إلى الرأي بأنه (أي النص المعني) يمتلك، حقاً، **خصوصية من التفرد**، يعبَّر عنها، عادة، بالمصطلح اللغوي الفقهي «الإعجاز». ولعلنا نشير إلى أن **كل نص ذاتي** خصوصاً هو، باعتبار ما وبلحظة ما، نص إعجازي. فهو، من حيث ذاتيته، متفرد وذو خصوصية تمنعه من أن يتماثل مع سواه من النصوص؛ محققاً، بذلك، ما ندعوه هنا، ببعض التحفظ الاصطلاحي، «الأصالة». والأمر هو، هنا، سيّان، سواء نظرنا إلى النص المعني على أنه ذو ذاتية لغوية «إلهية» (كما رأى الحنابلة مثلاً)، أم على أنه ذو ذاتية لغوية «محمدية» (كما رأى المعتزلة). إن المسألة، ضمن هذا الإعتبار، تفصح عن نفسها من حيث هي مسألة نصٍ **أفصح عن نفسه وتموضع بلغة البشر** (العرب)، التي سادت في المرحلة المحمدية (وما تزال سائدة)، والتي كان عليها أن تخاطبهم، تلاوةً وترتيلاً وسماعاً على مدى ينوف على عشرين عاماً.

فلقد كانت المرحلة المكية ذات أهمية **حاسمة** في تحديد المصائر التاريخية للنص

القرآني؛ إذ فيها تمخضت المرحلة الإنتقالية من الخطاب الكلي الإجمالي إلى الخطاب الجزئي التخصيصي، ومن المنسوخ إلى الناسخ؛ وذلك عبر عملية مطّردة ومتصاعدة من التوتر بين هذا وذاك من كلتا العلاقتين. والحقل الجغرافي والإتني والسوسيوثقافي، الذي انبسطت فيه هاتان الأخيرتان، كان يطمح الى الشمول: فمن العربي إلى الإنساني كافة، ومن ثم، من مكة إلى الكسون برمته[1]، كان الخطاب القرآني المكي يتموضع احتماعياً وتاريخياً وتراثياً؛ محققاً بذلك جدلية المقول والذي في طور القول، الناجز والاحتمالي، المُعلن جهارةً وذي النزوع الخفي، ومن ثم بين الظاهر والباطن. ولعلنا نضيف إلى ذلك جدلية **« الشيطاني والإلهي»**، التي أُريد لها أن تجسد نزوع اللغة المحمدية النبوية إلى التعالي عبر التمييز بين «العادي البشري» و«المعجز الالهي»، ذلك التعالي الذي يظهر هنا ممتطياً صهوة «الإلهي اللابشري». فـ «البشري»، الذي ينافح من أجله النبي، كان عليه أن يكتسب هوية «شيطانية»، كي تُنجز عملية التقاطب بينه وبين «الإلهي»، أي من أجل أن تتحقق المشروعية المطلقة للتدخل الالهي في «الجزئيات والكليات جميعاً»، بحيث تنشأ الرغبة إلى أن يمد يد العون له (أي للبشري). من هنا، كان على ما بدا أنه «نقاط الضعف»، التي برزت في شخصية النبي في حادثة «الغرانيق» كما يأتي، أن يرتد إلى «الشيطاني»، الذي من شأنه أن يحول دون التلاقي بين الأقصى والأدنى (الإلهي والبشري):

«قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي.. قال أنا خير منه.. قال فاخرج منها فإنك رجيم.. قال رب فأنْظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المُنظَرين إلى يوم الوقت المعلوم»[2].

---

(1) ـ «وانذر عشيرتك الاقربين» (سورة الشعراء /214)؛ «وماأرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم». (سورة إبراهيم4)؛ «وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً». (سورة سبأ / 28).

(2) ـ القرآن ـ سورة ص / 75 ـ 77، 79 ـ 81.

إن «ابليس» هذا الذي أنظره (أمهله) ربه إلى يوم القيامة كي يؤوب إلى طاعته، يعلن أمام ربه نفسه أنه لن ينفك عن إغواء الناس، ما استطاع الى ذلك سبيلاً:

«قال فبعزّتك لأُغوينهم أجمعين»(1) .

ومن هنا، كان متوقعاً ان يحاول الشيطان (إبليس) إغواء «الأنبياء»، ومنهم محمد نفسه(2) .

ذلك لأن «إبليس» جسّد في شخصه سيّد «العالم الآخر»، «الإبليسي ـ الشيطاني». وقد اكتسب هذه السيادة ـ وفق سياق القصّ ـ في أعقاب تمرد قامت به الجن، التي خلقها الله قبل آدم. فهي تمردت على نظام الأشياء، الذي كان مهيمناً عبر قوة الرب الإله. بيد أن إبليساً ـ وكان احد أولئك الجن ـ اثبت في أثناء ذلك قدرته الفائقة على التمرد المبطّن بالدهاء والحصافة. ورغم ذلك، أي رغم إمهال الرب له في محاسبته، فإن حقل إغوائه وتضليله ضُيّق عليه مع «نبوة محمد». فإذا كان قد أُجيز للجن، عامة، أن تتوغل في أيٍ من «السموات السبع» قبل مولد يسوع المسيح، فإنها بعد ذلك طُردت من السموات الثلاث الأولى. ولكنها، **بعد مولد محمد**، وجدت نفسها مطرودة من السموات كلها؛ بحيث ظل حقل وجودها

---

(1) ـ القرآن ـ سورة ص /82.

(2) ـ يرى المستشرق الألماني فالتر بلتز أن «مشهد سجود الملائكة لآدم متحدر من التعليم الملائكي اليهودي المتأخر وأنه انتهى إلى اوغسطين ومحمد عبر التعاليم الغنوصية المانوية».

(W.Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies, Ebenda a.a.O.,S.54-55).

ولعلنا نضيف إلى ذلك أن تاريخ المشهد المذكور يعود إلى عقائد الشرق القديم الاسطورية ، خصوصاً في ما بين النهرين ومصر الفرعونية.

ويورد الشهر ستاني سبعة أسئلة يطرحها «ابليس»، ضمناً وبصيغة احتجاج أو عتاب، على الله، تتصل بكيفية «فهم» ما يراه تناقضاً بين خلقه من قبل الله وتوعده بالعقاب لرفضه السجود امام «آدم». ويتضح من السؤال الرابع ما يشير إلى أن ابليساً إذا رفض ذلك، فإنما بسبب من انه «أول داع لتوحيد الله وللأقرار بالعبودية له وحده»: «فإذا لم اسجد لآدم، فلم لعنني واخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم ارتكب قبيحاً إلا قولي: لاأسجد إلا لك؟!». (الشهر ستاني: الملل والنحل ـ الجزء الأول: المعطيات المقدمة سابقاً، ص 17) وسوف نعود إلى ذلك في الجزء الثاني من «مشروع الرؤية الجديدة».

محصوراً فيما تحتها، أي في الحقل **الإنساني**[1] .

ذلك يشير إلى إن إبليساً غدا الخصم المباشر العنيد لمحمد ونبوته، بحيث إنه كان معرضاً للصدام معه، من حيث يدري ومن حيث لا يدري. إذ لما كان محمد «بشراً» و«نبياً»، فقد كان وارداً جداً أن يكون هدفاً اساسياً لإغوائه ولمحاولة خلط الحق بالباطل أمامه وأمام تابعيه. وهذا ما حدث! لقد حدث أن «تمّنى» محمد البشرُ أن ينهي الحرب مع قومه «الكفرة» من المكيين. ذلك لأنه كان

«حريصاً على صلاح قومه، محباً مقاربتهم بما وجد إليه السبيل، قد ذُكر أنه تمنى السبيل إلى مقاربتهم.. لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تولّيَ قومه عنه، وشقّ عليه ما يرى من مباعدتهم ما جاءهم به من عند الله، تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه، وحرصه عليهم أن يلين له بعض ماقد غلظ عليه من أمرهم؛ حتى حدّث بذلك نفسه، وتمناه وأحبه، فأنزل الله عز وجل: (والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى)، فلما انتهى الى قوله:(أفرأيتم اللاتَ والعُزى. ومناة الثالثة الأخرى)، ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه، ويتمنى أن يأتيَ به قومه: (تلك الغرانيق العلا، وان شفاعتهن لترتجى)؛ فلما سمعت ذلك قريش فرحوا»[2] .

ويتعاظم مكر ابليس الشيطان ودهاؤه - في رواية أخرى - حين يظل محمد متمسكاً بشخصية «النبوة»، مُصراً عليها، بينما تنفذ إلى شخصيته البشرية نقاط ضعف يلحف عليها ابليس الشيطان ذاك، بغية تمرير هدفه الخبيث. فلقد أخبر القاضي البيضاوي أنه

---

(1) - انظر مع المقارنة : روم لاندو - الاسلام والعرب، ترجمة منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1968، ص13-14.

(2) - تاريخ الطبري - الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 337 - 338.

« قيل إن هاتين الكلمتين لم يتكلم بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما ارتصد الشيطان سكتةً عند قوله الأخرى فقالهما محاكياً نغمته صلى الله عليه وسلم فظنهما النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح المواقف ومن سمعه أنهما من قوله»[1] .

وهذا من شأنه الإشارة إلى أن محمداً لم يتمكن من الكشف عن ذلك «الهدف الخبيث»، فظل ابليس الشيطان ناشطاً في عمله الشرير: كيف لا، وقد استطاع ان ينفذ إلى شخصية «نبي الأنبياء» و«حبيب الله».

إن ذلك الذي يقدمه الطبري في «تاريخه» والحلبي في «سيرته الحلبية»، يكوّن إطاراً لتلك العملية من التقاطب بين الالهي والشيطاني، أي ـ وهذا **الاستنباط الدلالي** وارد وهام جداً ـ بين المؤمنين المحروسين من قبل الرب وبين القرشيين المجسِّدين لإبليس الشيطان. ولعل هذا يتيح لنا ملاحظة أن العملية المذكورة تأخذ في التبنْين على نحو يبرز فيه النزوع المتوتر واللاهث للّغة المحمدية باتجاه الإلهي؛ مما يسهم في إظهار المعجز إلهياً قبل أن يكون بشرياً. ومن ثم، يغدو من مقتضيات الموقف المفعم بشحنة الأقصييْن، الأعلى والأدنى، أن تنطوي البنية النصية القرآنية على أفق مفتوح من استخدام الكنايات والمجازات والتضمينات والترميزات والإضمارات وغيرها، بحيث يتداخل الموضوع بالذات وتتداخل هذه بذاك، ضمن إيقاع متعاظم من المجادلات والإتهامات والصراعات بين النبي وجاحدي نبوته.

ولما كان محمد **لا يمتلك** «**بياناً ناجزاً**»، فقد كان على الآخرين ألا يستعجلوه في إجاباته على قضايا عصره أولاً، وألا يتوقعوا أن تكون هذه الإجابات، إذ تأتي، كتاباً **مكشوفاً** للجميع ثانياً. فهذا الكتاب هو كذلك (أي مكشوف) **فقط** لمن يتقرب إلى الله من المؤمنين، أي أولئك الذين تُنقش على جباههم سمات «العلماء».

---

(1) ـ إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون المعروفة بالسيرة الحلبية لعلي بن برهان الدين الحلبي (وبهامشها السيرة النبوية والآثار المحمدية لأحمد زيني المشهور بدحلان)، الجزء الأول 1382هـ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص 353 - 355.

ويتماثل مع هؤلاء في ذلك «أهل الذكر»، الذين يعرفون[1] - عمقاً وعمقاً - الله، فيخشوه[2]، ويتقربوا منه[3]، ويتوكلوا عليه[4]، ويحبّوه واثقين به وبرحمته، غير قانطين[5]. إن أولئك من شأنهم، هم وحدهم، أن يكتشفوا بعضاً من كل في تيار نابض دافق أبداً:

«قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً»[6].

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من امتلاك المخيلة **القصوى** لإدراك الحدّ **الأدنى** من تلك «الكلمات»؛ فهي في العمق والسطح، وفي الأنحاء كلها. وهذا ما جعل جمعاً من الباحثين يرون أن لغة القرآن لغة «شعرية»، وإن كانت هذه اللغة ـ بمعناها الكلاسيكي المباشر ـ مؤلفة من وزن وعروض[7]؛ هذا بالإضافة إلى أن الشعر - الذي هو ديوان العرب - يمثل، بحسب إبن عباس، مرجعية لمن يرغب في تفحص القرآن، في كثير من معانيه ودلالاته واستخداماته اللفظية وغيرها[8]. ولعل بروز هذه السمة في النص القرآني، بقوة، هو ما جعل المستشرق جيب يرى فيها مصدر «الإعجاز القرآني». بيد أن البقاء في حدود هذا «المصدر» لتبيّن وجه «الإعجاز» ذاك، يغفل ما أتينا عليه تحت عبارة **«البيان غير الناجز»**، أو **«البيان ـ**

---

(1) - انظر: القرآن - سورة النحل / 43.

(2) - انظر: القرآن - سورة فاطر /28.

(3) - انظر: القرآن - سورة آل عمران /31.

(4) - انظر : القرآن - سورة الأحزاب / 3.

(5) - انظر : القرآن - سورة الزمر / 53.

(6) - القرآن - سورة الكهف / 110.

(7) - انظر في ذلك: جيب - بنية الفكر الديني في الاسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص91؛ وكذلك: فؤاد أفرام البستاني - الشعر الجاهلي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص10-28.

(8) - يقول ابن عباس في هذا الخصوص: «إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه فاطلبوه في أشعار العرب؛ فإن الشعر ديوان العرب. وكان إذا سئل عن شيء من القرآن أنشد فيه شعراً». (ابن رشيق القيرواني: العمدة - الجزء الأول، حققه وعلق على حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1934، ص17).

**الفعل»**، الذي يتجلى بتواشج البيان (القول) مع الفعل (الممارسة المحمدية المشخصة) أولاً، وبكون عملية التواشج هذه **بنية مفتوحة بكل الأنحاء** وبصيغة مرحلة أو مراحل **دائمة الطابع الانتقالي** ثانياً[1]. فأنْ تكون «الكلمات الربانية» غير قابلة للنفاد والإستنفاد، فإن ذلك لا يعبر عن الجانب الكمي فيها فحسب أو بالدرجة الأولى؛ بل إن الطاقة الذاتية التوليدية لهذه الكلمات هي التي تتأبى على النفاد والاستنفاد باحتمالات وفضاءات شعرية مطّردة في عملية التبنين والتجدد ولصيقة، بنيوياً ووظيفياً، بالفعل الاجتماعي المشخص[2].

وقد أفسحت تلك الوضعية الخصوصية (الاعجازية بالمعنى المنوه به)[3] مجالاً كبيراً لمزيد من الاختراقات الطرائقية (المنهجية) للنص القرآني (والحديثي)، كان من

---

(1) ـ وهذا ما سيُفهم من قبل جموع من المفسرين والفقهاء والمؤمنين عامة، بوصفه تكئة تستند إليها «التعددية المتصاعدة باطراد» في قراءة تلك «الكلمات الربانية ـ القرآنية»، ومن ثم بكتابته موقفاً مكّن هؤلاء ـ خصوصاً في مراحل الازدهار السياسي والاقتصادي الاجتماعي والثقافي ـ من الوقوف في وجه خصومهم، سواء ظهروا بصفة دينية أم بأخرى دينية سياسية.

(2) ـ يكتب عبد الصمد بلكبير ـ في سياق تناوله مسألة «الاعجاز القرآني» وعبر انتقاده محمود أمين العالم الذي يورد عنه أنه يرجع تلك المسألة إلى طابع القرآن «المتعدد المعاني أو القابل للتأويل، فهو (حمّال أوجه) كما يقول علي بن أبي طالب» ـ : إن الإدريسي أوضح «بطلان هذا التخصيص مظهراً كيف أن كل كلام ولو كان طبيعياً يعتبر قابلاً موضوعياً لتعدد المفهوم والتأويلات، وليس الأدب فحسب.. أما التفسير الأوفق في نظري لتلك الظاهرة، فهي أولاً أنه كتاب استغرق خلقه اكثر من عشرين سنة، وهذا من النادر بالنسبة لأي كتاب، وثانياً وهو الأهم أنه تداخل عند إرساله مع الفعل، مع الحياة، مع الممارسة، ممارسة تغيير الواقع. فنظّر لها وقادها في نفس الوقت الذي عبر فيه عنها وعكسها. وهذا من خصوصياته ومصدر إعجازه. إذ نادراً ما يتيسر لغيره ما تيسّر له من شروط خاصة حقاً واستثنائية كذلك». (حول الابداع والهوية القومية ـ مجلة الوحدة. الرباط، عدد58/59،يوليو/أغسطس 1989، ص31).

إن هذا «التفسير الأوفق»، الذي يقدمه عبد الصمد بلكبير لـ «الاعجاز القرآني»، قد لا يخلو من بعض التبسيط؛ لأنه يغفل البنية الإشكالية والمتفردة دينياً للنص القرآني؛ مع الإضافة بأن الرأي المنقول عن محمود أمين العالم ربما لم يمسّ **خصوصية الموقف**، المعني هنا، إلا جزئياً.

(3) ـ نعني بذلك أننا نشكك ـ بترجيح حاسم ـ في التصور الذي نشأ في سياق بروز «الفكر الاسلامي» وتبلوره لاحقاً بعد محمد، والذي يرى أن «الإعجاز» يكمن، في أحد أوجهه الكبرى، في أن محمداً لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنه كان «أمياً». وذلك لأن هذا التعبير الأخير ـ كما أتينا عليه في الجزء السابق من مشروعنا الذي نشتغل عليه ـ لا يعني «الذي لا يقرأ ولا يكتب». (نحيل، هنا فقط، إلى معجم العلايلي، لفظة ـ أمي ـ ضمن الجزء الأول منه؛ وكذلك إلى: الأمي والأميون في القرآن الكريم لأحمد الحوفي ـ ضمن مجلة «الوعي العربي»، العدد الخامس والسادس من عام 1976).

شأنها أن رسّخت النظر إليه بمثابته بنية نصية مفتوحة. ولهذا، لم يكن بمستطاع المواقف والمنازع السلفوية الضيقة الأفق أن تتسع للمخصب الملفت، الذي ينطوي عليه النص القرآني على الصعيد الجمالي ـ ناهيك عن الصعيد الذهني الدلالي ـ. ومن هنا، فإن القول بأن «روعة القرآن وطلاوته كامنة فيه لم ينلها أي تغيير، ولكن الناس تغيروا»[1]، يطيح بذلك الخصب عبر تحويل النص الى بنية ناجزة مغلقة، وعاجزة عن أن تستمد من الحياة المتغيرة نسغاً جديداً، ومن ثم عن أن تثير فيها حوافز جديدة. وإذ يحدث هذا وذاك، فإنه يكون قد انطلق من أن الجمالي يجسد حالة معطاة قبْلياً على نحو ناجز ومن موقع واحد، هو «موضوع الجمالي»، أي القرآن. أما أن يعتبر ذلك الجمالي **علاقة متضايفة بين الموضوع والذات**[2]، أي ـ هنا ـ بين النص القرآني وقارئه أو المُنصت إليه أو المتأمل فيه؛ فإن هذا يُنظر إليه من قبل أمثال صاحب الشاهد الأخير على أنه أمر يُفضي إلى الإجهاز على «قداسة النص وعُلْويته الإلهية».

ويعلل صاحب الشاهد المعني ما أتى فيه، قائلاً:

«فالعربي اليوم لا يستطيع أن يدرك من سحر القرآن وجماله ما أدركه العربي الأول، ولا يدرك الآن روعة القرآن إلا خاصة المتخصصين في اللغة العربية، أما العامة فتأثرهم بالقرآن عند سماعه ناشئ عن البيئة التي شاع فيها ذكر القرآن، وأُحيط فيها بهالة من التقدير العظيم، وليس ناشئاً عن فهم له»[3].

فمن الملاحظ أن مثل هذا التعليل من شأنه أن يختزل الجمالي إلى واحد من أوجهه الغزيرة والمتشابكة، وهو اللغة المكتوبة وذات الدلالات المباشرة؛ وذلك على حساب «اللغة الترميزية المفعمة بالدلالات المجازية»، التي تثير في المستمع (المنصت)

---

(1) ـ عبد المجيد محمود: في علوم القرآن ـ المعطيات المذكورة سابقاً، ص 56.

(2) ـ انظر حول ذلك: الجمالي علاقة ـ تأليف ف.د. كوندرا تنكو، ضمن (الجمالي في تفسيره الماركسي ـ تأليف عدد من الباحثين، ترجمة يوسف الحلاق، دمشق 1968،ص311 ـ 368).

(3) ـ عبد المجيد محمود: في علوم القرآن ـ المعطيات المقدمة سابقاً.

مواقف منها ما يقود إلى **قراءة** استبطانية غير مكتوبة للنص المعني؛ وكذلك على حساب الوجه الأخلاقي الحسي والوجه النفسي العاطفي والآخر الاجتماعي والثقافي الإثني الخ...

ومن ثم، فنحن حين نأخذ بمفهوم «الروعة أو الاعجاز القرآني» على النحو المذكور، فإننا نكون قد صادرنا على احتمالات نشوء «قراءات» للنص القرآني (والحديثي) من النمط غير المكتوب وغير المفقّه وغير العالم، الذي ينشأ ـ عادة وإجمالاً ـ ضمن أوساط شعبية مبعدة عن وسائل الثقافة العالمة وأقنيتها، وكذلك أحياناً ضمن أوساط من المعارضة السياسية والايديولوجية الخفيّة أو المغيّبة والمُقصاة. ولعلنا نشير إلى أن الأمر إذ يسير على هذا المنوال، فإن جهد الباحث في التاريخ الاسلامي، عموماً، يغفل ما قد يكون هاماً وربما حاسماً على صعيد هذا التاريخ، وهو «الاسلام الشعبي» بمختلف حقوله وتلوناته وآفاقه؛ مؤثراً على ذلك كله التوغل في «وعي الوعي ـ الثقافة العالِمة»، ومُطيحاً بـ «الوعي المباشر» في تلك الحقول والتلونات والآفاق. وأخيراً، يمكن القول بأن النظر إلى «حيوية النص القرآني أو إعجازه»، على حدّ تعبير الفقهاء والمفسرين، في ضوء ذلك الموقف **اللغوي النخبوي** الذّاتوي (الذي يشتق أسباب البنية النصية منها ذاتها فحسب) ...ين بأن يقف في وجه هذه الحيوية؛ مع الإضافة اللازمة وهي أننا، هنا، لا ننظر إلى الموقف من منطلق تقويمي معياري، وإنما نأخذه من موقع بنيوي ثقافي بالاعتبار الانتروبولوجي والإتنوغرافي.

ويندرج في هذا الحقل من «حيوية النص القرآني أو إعجازه» ما درج المحققون الاسلاميون على تحديده بـ «**الأحاديث الموضوعة**». فهذه الأخيرة إذ تُخضع لمبضع بحث تاريخي معمق، فإنها تقدم دلالة عميقة على أهمية الأقنية الخصبة، التي افصحت عن نفسها عبرها تلك «الحيوية القرآنية». لقد كان على الفئات والمجموعات والطبقات الإجتماعية والشعوب والإتنيات المتعددة، التي دخلت الاسلام طوعاً أو أرغمت على ذلك، أن تتكيف مع معطيات الواقع الجديد. وكان

من خصوصيات عملية التكيّف هذه أن لُجئ إلى «وضع» أحاديث على لسان النبي محمد من شأنها أن تستجيب لاحتياجات أولئك، على نحو أو آخر. حدث ذلك حينما كان المَعْنيون يفتقدون ما يرومون في الأحاديث، التي قيل إنها «صحيحة».

وما يهمنا من ذلك يتمثل في أن «الأحاديث الموضوعة» باطراد أضافت، باطراد ملازم: أنماطاً ثقافية واعتقادية جديدة إلى الأنماط المفصح عنها في «الأحاديث الصحيحة»؛ موسِّعة ـ بذلك علناً وخفية ـ دائرة الحوار والتحالف والخصومة والتهادن والصراع تحت ظل صرح كبير مشترك ومفتوح بلا شطآن، هو الاسلام. أما الحصيلة الكبرى، التي أفادت منها أرهاط متعاظمة من الفقهاء والكلاميين وغيرهم، فقد كمنت في أنهم رأوا في اطراد اتساع وتعاظم الأنماط الثقافية والاعتقادية المستظلة بظل الاسلام عمودياً (اجتماعياً) وأفقياً (تاريخياً)، تدليلاً على الصحة المطلقة لتصور «الإعجاز القرآني»، من حيث هو تعبير عن استجابة النص القرآني لاحتياجات الناس، كافةً. وحيث تم ذلك، فقد غُضّ النظر عن مسألة «صحة» الأحاديث «الموضوعة»، ليركَّز على أنها ذات دلالة على ذلك التصور.

ذلك، إذاً، أمر مثّل واحدة من أكثر اللحظات طرافة وحساسية، على صعيد اختراق (تطويع) النص القرآني: لقد كان على ما تواضعَ عليه المفقّهون تحت عبارة «اعجاز القرآن» أن يكتسب صيغاً غزيرة ومتنوعة، ليست الصيغة اللغوية إلا واحدة منها؛ هذا أولاً. وثانياً، لم يكن لتلك الصيغ أن تنشأ وتبرز متجاورةً أو متتالية فحسب، أو متداخلة متفاعلة فحسب، وإنما نلاحظ، كذلك، أن هذا كله حدث وفق مقتضيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة للمجموعات والجماعات الاجتماعية المتعدّدة، بكل ما تنطوي عليه من أوجه وحقول وعلاقات، من ضمنها تلك التي أُهملت أو هُمّشت أو غُيبت من قبل جلّ الفقهاء ومعظم من أرخ للمجتمع العربي الاسلامي المعني. ومن هنا، كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظرَ في الكلام (النص) القرآني على أنه «مخلوق»؛ ذلك

لأن مثل هذا النظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي، جميعاً وكل من موقعه وفي ضوء إملاآته الإجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها، أن يتصرفوا بالكلام المذكور بمثابته بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات التغير والتبدل، التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخصة[1].

---

(1). انظر مع المقارنة: محمد سعيد العشماوي - تحديث العقل الاسلامي، المعطيات المقدمة سابقاً.

## -2-

أما الآن وفي سياق وضوء ما أتينا عليه من تنوع في أوجه العلاقة بين النص القرآني والواقع المشخص، فإننا نواجه اختراقاً آخر للنص المعني انطوى على ما قد يكون ذا طرافة كبرى. وقد تمثل ذلك الاختراق - وهو ما يكوّن **سمة رابعة منه** في حقل النص القرآني - في الإفصاح عن «**ثنائية**» **بين** «**الظاهر**» و«**الباطن**» تشي غالباً بطابعها التضايفي (الجدلي)، أي على نحو يبدو فيه الظاهر باطناً والباطن ظاهراً.

ومن الهام ملاحظة **أن** هذه السمة القرآنية لا تتمثل في بنية قرآنية **صامتة** فحسب، وإنما تبرز - أيضاً - بمثابتها بنية **تدعو** إلى النظر إليها وفيها على أنها كذلك. وهنا، يكمن وجه آخر من أوجه التحفيز على التعامل مع النص القرآني بمثابته مفتوحاً **أولاً**، ومترعاً بالاحتمالات والآفاق الفهْمية التأويلية **ثانياً**.

ان النص القرآني يدعو «أهل الذكر والترتيل» إلى إمكان النظر العميق فيه من الموقع المذكور، بحيث يتسنى لهم التوغل في «أعماقه» عبر «سطوحه» وبعيداً عنها، وفي بواطنه عبر ظواهره وبمعزل عن مكْرها، بل وفي «مركزه» عبر «تخومه». وما يلفت حقاً هو أن الدعوة القرآنية المعنية تكاد تفصح عن طابع شمولي، بحيث إنها تنسحب على الكون برمّته، مخترقةً إياه في تجلياته الوجودية كلها، بما في ذلك الوجود الإلهي؛ مع الإضافة التالية **الحاسمة**، وهي أن طرفي هذه الثنائية ليسا محددين ومقررين مسبقاً على نحو مباشر أو ضمني، بحيث إن الفقيه أو الباحث أو المسلم عامةً لا يعلم «ما يعلمه إلا الله»: موقع الظاهر من الباطن وموقع هذا من ذاك، وأين مكمن الخط الأحمر الذي يمكن تلمسه بين القطبين. وهذا من شأنه الإشارة إلى أن ثنائية الدال والمدلول لا يمكن ضبطها ووضع اليد عليها عيناً. بل لعل الحديث يصح، في هذا السياق، عن تداخل موْجي بين طرفي الثنائية المعنية على نحو ترك مفتوحاً. وهذا، بالضبط، ما ولد حركة دؤوبة ومطردة من الاختراق للنص الديني

بهدف تقصي الباطن (الجوهري) فيه وتمييزه عن الظاهري (الثانوي).

ولقد أدى ذلك ـ كما هو الأمر في الأحوال الأخرى من اختراق النص المذكور ـ إلى إنتاج عملية تبنْين نصّي مطرد تمثلت في الفكر الصوفي، الذي هو أحد أنساق الفكر الإسلامي عموماً؛ مع إيضاح أن هذه العملية كانت محكومة (مشروطة) بالقانونيات الناظمة للوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي كمنت وراءها وضبطت آفاقها وحدودها العامة.

وليس بوسعنا، هنا، أن ننظر إلى تلك الثنائية بين الظاهر والباطن على أنها ـ في المنطوق القرآني المباشر ـ ذات طابع جدلي ينظر إلى الظاهر، بمقتضى جدليته، باطناً وإلى هذا ظاهراً. إن النص القرآني والحديثي ذاته لم يعلن ذلك بلغة تقريرية وتشخيصية مباشرة. **ولكن عدم** تحديده لما هو ظاهر ولما هو باطن عبْر المسائل والمشكلات المحددة **المشخصة** التي أتى عليها، جعل من السهولة والمرونة بمكان أن تُخترق هذه الأولى من مواقع ومنطلقات متعددة متباينة، ومتصارعة في أحوال كثيرة. لقد قال النص المعني، إنه قائم على الباطن والظاهر، على باطن وظاهر، وترك المسألة تستكمل نفسها، **باسترسال عبر** الوضعية الاجتماعية المشخصة لمن تعرض لهذا النص، هذه الوضعية التي ضبطت وحددت المنطلقات الإيديولوجية لهؤلاء وأدواتهم المعرفية والمنهجية، بما في ذلك أنماط تعاملهم مع المقولات الإسلامية المنهجية، ومنها التفسير والتأويل والاجتهاد، على نحو خاص.

إن النص المذكور يقدم أمثلة بأبعاد ذات ميول واحتمالات وجودية شاملة، تتيح لنا التوصل إلى واحدة من النتائج الكبرى على هذا الصعيد؛ تلك هي ان الكون برمته قائم على ثنائية الظاهر والباطن. فنحن نقرأ ما يلي في القرآن:

«هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»(1) ؛ «إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون»(2) .

---

(1) ـ القرآن ـ سورة الحديد /13.

(2) ـ القرآن ـ سورة الأنبياء /110.

فإذا كان الله نفسه هو، بتعبيره القرآني، الأول والآخر والظاهر والباطن، فإن القرآن، الذي هو «كتابه»، لابد أن يكون مندرجاً في هذه الثنائية. فهو ينظر إلى الأشياء على أن لها بواطن تعبر عن حقائقها الدقيقة، وعلى أن لها ظواهر تعبر عن تجلياتها الخارجية الخادعة أو التي تفتقد العمق في مصداقيتها:

«فضرب بينهم بسور له بابٌ باطنه فيه الرحمة وظاهره من قِبَله العذاب»[1].

ويمكن القول بأننا إذا وضعنا هذا الفهم للمسألة في سياقه «النبوي المحمدي»، فإنه سيغدو أكثر وضوحاً وتشخيصاً. ذلك لأن محمداً هو «رسول الله»، يبلغ «رسالته» إلى الناس كافة، ممثلةً بالنص القرآني كاملاً. فالغزالي يورد الحديث المحمدي التالي، الذي تتضح فيه تلك الثنائية دون لبس:

«ان للقرآن ظاهراً وباطناً وحدّاً ومطلعاً»[2].

ويشرح الغزالي هذا الحديث قائلاً: «فالجامد على الظاهر الظان أنه ليس وراءه مرقى يُرتقى اليه، كيف يتصور أن تنكشف له الأسرار...، كيف يتصور أن يطلع على سر قوله تعالى:(لن تراني)...»[3].

وبعد أن يقسرر الرسول محمد ذلك الثرأي في النص القرآني، يلجأ إلى تحديد الموقف النبوي من ذلك بالنسبة إلى امكانية الوجهين القرآنيين المذكورين أو واحد منهما، فيقول ـ بنقل عن الشهرستاني ـ:«أنا احكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»[4].

ولما كان «العلم الإلهي» أمراً خاصاً بالله وحده، كما يأتي في القرآن:

«ولايحيطون بشيء من علمه»[5]، فقد غدا مفهوماً أن يكون «الباطن» في

---

(1) ـ القرآن ـ سورة الحديد /13.
(2) ـ كتاب الاربعين في أصول الدين لأبي حامد الغزالي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص42.
(3) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.
(4) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 189.
(5) ـ القرآن ـ سورة البقرة/ 255.

حوزة «العلم الإلهي»، وأن يكون «الظاهر»في حوزة «العلم النبوي». ولعل شأناً يستحق الإهتمام على هذا الصعيد ،يقوم على أن اتجاهاً آخر يظهر على مستوى العلاقة بين النبي من طرف وبين القرآن باطناً وظاهراً من طرف آخر . فهنا، يظهر محمد بمثابته المفضَّل على الناس والأنبياء أجمعين في أنه جُمع له بين الحكمين معاً ، الظاهر والباطن [1] . وسواء أكان هذا الحديث المتصل بالمسألة المعنية صحيحاً وكان الحديث السابق موضوعاً ؛ أم كان هذا صحيحاً وكان ذاك موضوعاً ، فالأمر واحد بالنسبة إلى مشكلتنا ، الآن. نعني بذلك انه لن يغير في هذه الأخيرة شيء، حين يكون محمد جامعاً لكلا الحكمين معاً أو يكون جامعاً لواحد منهما؛ فالسؤال التالي يظل قائماً : إذا كان الله وحده هو العالم بالظاهر وبالباطن، أو إذا كان النبي يشاركه في العلم بهذين معاً أو بالعلم بواحد منهما وهو الظاهر ( بغض النظر عن الإمام الشيعي المعصوم)، فما الذي يتبقى للمؤمن المسلم ، سواء أكان عادياً أم فقيهاً؟

ههنا ،بدأت المسألة الجديدة تنبئ عن ولادتها ، لتثير من المشكلات والخصومات والصراعات بين جموع متكاثرة من الفقهاء ، خصوصاً ، ماجعل حيزاً كبيراً من التاريخ السياسي والايديولوجي الاسلامي يخصص لذلك . فأن يكون الله سيد الموقف حيال «كتابه»وأن يكون «نبيه»مشاركاً له في ذلك أو في بعضه ،جعل الموقف من هذا الكتاب (القرآن ) ومن تفسيره «النبوي »حاداً إشكالي : أين موقع «الحقيقة »من «ظاهرها » على صعيد النص القرآني الحديثي ، ومن هو المخوَّل في طرح هذا السؤال دون الإنزلاق في التجديف والتحريف أولاً ، ومن هو - من ثم - مَنْ يزعم القدرة على الإمساك بالإجابة «الحقيقية »ثانياً ؟ لقد أخذ النص الديني - القرآني الحديثي - يحوَّل الى دريئة في أيدي الجميع لدى تسويغهم لآرائهم واجتهاداتهم وانتمائهم السياسية والاجتماعية والإثنية وغيرها. فاختلاط الأوراق

---

(1) - انظر : محمد رضا - محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1975 ،ص 385 .

وتعدديتها الاحتمالية ، مرة أخرى ، مكّن أولئك من الدفاع عن وضعياتهم الاجتماعية المشخصة بسلاح له من الحدود بقدر ما يصنعه منه ممتشقوه.

ولعل حالتين اثنتين تبرزان ، هنا ، بخصوصية مركزة . فعلى صعيد الحالة الأولى ، نلاحظ أن مادعوناه، في موضع سابق بـ «الاسلام الرسمي السلطوي» و«الاسلام النظري» و«الاسلام الشعبي »، اكتسب كثيراً من خصائصه الذاتية من موقعه في هذه المسألة إياها ، مسألة الظاهر والباطن . فغالباً ما كان ممثلو تلك المستويات من الإسلام يمارسون مواقفهم التفسيرية والتأويلية والاجتهادية حيال النص الديني في ضوء التمييز : سلباً أو إيجاباً وبوعي هادف أو دونه ، بين الظاهر منه والباطن . وكان على هذا النص أن ينصاع لهم وأن يحْمل من الأوجه أو يحمّلوه منها ما تقتضيه وضعياتهم ؛ مما أسهم في بلورة وتطوير نسق ذهني يقوم على استخدام مفاهيم تنطوي،في بنيتها، على احتمالات كثيرة لا يمكن ضبطها، نهائياً أو بمعنى واحد، ذاتياً لغوياً، من أمثال مفهوم «الرمز» و«اللغز» و«الإيماء» و«الباطن» و«اللّدُنّي» و«الجهر» و«الكتمان لله» و«الحجاب» و «الجواني» و«البراني».

وبطبيعة الحال، ففي ظل مثل تلك المفاهيم، كان بوسع المرء أن يخترق أعقد نص وأبسطه، بحيث تبدو التبعة وكأنها معلقة على مسؤولية النص ذاته، أو بالأحرى تُحال التبعة، وهْماً، إلى مسؤولية النص المذكور؛ وهي، في واقع الحال، مسؤولية الوضعية الاجتماعية المشخصة الكامنة وراء ذلك وأمامه ومن طرفيه. كما أنها - ثانياً وفي سياق ذلك - مسؤولية النص المعني. أما تكفير أو تبديع هذا الموقف أو ذاك فقد استمد مسوغه وقوته، في هذه الحال، من السلطة المادية السياسية المهيمنة والممثلة - في هذه الحال - للإسلام الرسمي، أو من قوة الجمهور النافذة — في معظم الأحوال - والتي يستند إليها لفيف كبير من الفقهاء. بيد أنه، على صعيد المنظّرين غير المنخرطين مباشرة في صفوف الفقهاء، مثل «علماء الكلام» و«الفلاسفة»، فقد كان الأمر يجد حسمه - في الحالات النموذجية - وفق موازين القوى بين الفريقين السابقين.

أما الحالة الأخرى فقد عبرت عن نفسها في أن الفقهاء، الذين رفضوا مسألة «الظاهر والباطن»، من أساسها وبقاعدة فقهية نظرية محددة، لم يكونوا - في أحوال كثيرة - إلا في الموقع الأضعف. فهؤلاء مثلوا واحداً من فرقاء متعددين وقفوا، عموماً وبمسوغات مختلفة ومتنوعة، ضدهم (أي ضد الفقهاء المذكورين).

ولعل احمد بن حنبل واحد من أهم الشخصيات التي كرست هذا الموقف ودافعت عنه، وإن كان ذلك قد اخذ في البروز في حياة النبي نفسه، كما أظهرنا في موضع سابق من هذه المقدمة:

«فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الاصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان. وسلكوا طريق السلامة.. وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين: أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: (فأما الذين في قلوبهم زيغ...) فنحن نحترز عن الزيغ. والثاني: إن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز.

فربما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ؛ بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه الى الله تعالى. ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائع الإيمان وأركانه»[1].

فالإيمان بالظاهر، والتصديق بالباطن، ووكْلُ العلم بذلك إلى الله، إن هذا، مجتمعاً، يجد حله - بحسب الأفق الحنبلي - في التأكيد على أن «الكل من عند ربنا» (وهو تأكيد يقيني بالإتفاق)، وعلى أن التأويل، من ثم «أمر مظنون بالإتفاق». وإذاً، ليس هنالك، إلا من قبيل الوهم والظن، مسألة معرفية تتعلق بباطن النص

---

(1) - الشهرستاني : الملل والنحل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 104؛ أنظر في ذلك أيضاً: كتاب (الرد على الزنادقة والجهمية) للإمام أحمد بن حنبل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص6.

الديني وبظاهره. أمّا ما يوحي بأنه يحتمل إجابتين أو أكثر أو يدعو إلى التساؤل، فينبغي شطبه، أساساً، من الموقف. لأن مثل ذلك يقود إلى «غير الله»[1]. إذ إن «من تعلم علماً لغير الله أو أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار»[2].

والحق، إن مسألة «الظاهر ـ والباطن» لم تُستنبط، عند جمع من المفسرين والمؤولين والفقهاء وأصحاب المذاهب، مثل الشيعة والصوفية، من البحث في النص القرآني ـ الحديثي والتمعن فيه فحسب؛ بل إننا نلاحظ أن هذه المسألة، مثلها في ذلك مثل مسألة «التأويل»، تجد إشارات وأحياناً تأكيدات ضمنية تحث على ضرورة أخذها بعين الإعتبار، من حيث هي، لدى البحث أو التمعن في النص المذكور (وقد أتينا على إثبات آية قرآنية وحديث نبوي يتضمنان ذلك). ونرى، في هذا السياق، أن «آية التأويل» الشهيرة، التي أوردناها في موضع سابق، تندرج في هذا الحقل، حين تُؤوَّل على نحو من شأنه نفي إمكانية «تأويل الكتاب» من قبل «العلماء»:

«فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله»[3].

وبهذا، يتساوى «العلماء» و«العامة» في أنهم جميعاً غير مخوَّلين في «تأويل الكتاب»، وفي أنهم ـ من ثم ـ أمام خيار واحد وحيد، هو إعلان «الإيمان»، دونما انصياع لوسوسة الشيطان» ودعوته لهم للتمرد وطرح الأسئلة المجدِّفة!

إن فهماً «حقيقياً» لـ «حقيقة الكتاب» أمر يقع خارج دائرة الفهم البشري؛

---

(1) ـ ينقل لنا أبو بكر الآجري في رسالته حول (أخلاق العلماء ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 118-119) نصاً يظهر نمط التفكير، الذي يهمن في الفقه الحنبلي: «..قال سمعت أبا عبد الله احمد بن حنبل رحمه الله يقول لرجل ألح عليه في تعقيد المسائل.. ما تقول في صائم احتلم فقال الرجل: لا أدري فقال أبو عبد الله: تترك ما تنتفع به وتسأل عن عبدين رجلين؟!».

(2) ـ حديث نبوي ضمن: المرجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة ـ ص92.

(3) ـ قد نورد، إضافة إلى ذلك، الشواهد القرآنية التالية: «أولا يعلمون أن الله يعلم ما يُسرون وما يعلنون ـ سورة البقرة آية 77»؛ «هو الله الذي لا اله إلا هو عالم الغيب والشهادة ـ سورة الحشر، آية22».

مما يجعلنا ـ وفق ذلك ـ نكل أمرنا إلى «الله ـ صاحب الحقيقة»، فنأخذ ما نفهمه من «ظواهر» الأمور، وندع ما يستعصي علينا من «بواطنها». ولكن ــ في هذه الحال ـ منْ هو المخوّل بتحديد هذا الباطن وذلك الظاهر، وبتحديد الخط المميز بينهما، وبإقراره؟ هذا السؤال، الذي أتينا على ما يقترب منه، وإن اتفق عليه، ضمناً، معظم الفرقاء من المحدّثين والفقهاء والكلاميين (بالطبع إذا لم يتحرج بعضهم عن طرحه في صيغته المباشرة والمُفصح عنها)، فإن الاجابة عنه انشطرت عمقاً وسطحاً وعلى نحو متسارع ومطرد مع الإنشطار باتجاه الفئات والطبقات الاجتماعية والتكونات السياسية والمجموعات الفكرية وغيرها واستقطابها، بدرجة أو باخرى، ضمن مصالحها وتوجهاتها الفكرية والدينية.

ونستطيع أن نتبين، في إطار ذلك، أي في إطار قراءة النص الديني المعني ومن موقع التساؤل حول مسألة الظاهر والباطن، نسقين ذهنيين كبيرين أخذا في التعارض وربما كذلك في التقاطب؛ في بادئ الأمر على نحو ساذج حذر، وبعدئذ بصور مكشوفة مصرح بها ومدافع عنها؛ معبِّريْن، بذلك، عن نمو ملحوظ في الجهاز الايديولوجي والمعرفي ـ بمعنى ما ــ لكلا الفريقين السياسيين الأساسيين، السلطة والمعارضة. ولم يكن الجمهور الواسع دائماً في صفوف المعارضة، التي ظهرت بصيغ متعددة، منها السياسية والاقتصادية والثقافية (الانتروبولوجية) والمسلحة والاثنية الخ..، بل كانت تخترقه كذلك الإيديولوجيا السلطوية القائمة؛ علماً بأن هذه الأخيرة لم تكن، في كل الأحوال، مهيمنةً هيمنة السلطة السياسية العليا.

وقد نشير إلى أن ذينك النسقين اكتسبا أشكالاً وتلونات فيهما الكثير من الطرافة والخصوصية والتنوع، مما يجعل البحث فيهما عملية ليست سهلة ولا ذات بعد واحد. لنقرأ لدى **أبي البقاء** بعضاً من مظاهر هذا الموقف، الذي يقدمه عبر بعض ممثليه على النحو التنهيجي الذي ضبطهم به:

«وكلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير. وفي (عقائد النسفي): النصوص على ظواهرها والعدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن إلحاد. وفي معنى الظهر

والبطن وجوه أشبهها بالصواب ما قاله أبو عبيد، وهو أن القصص التي قصها الله عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، إنما هو حديث حدث به عن قوم، وباطنها وعظ الآخرين... وفي تفسير أبي حيان: كتاب الله جاء بلسان عربي مبين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا إيماء بشيء مما ينتحله الفلاسفة وأهل الطبائع. إلى آخر ما قال (كما في «الإتقان»).

وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان»[1].

إن ما نتبينه من النص السابق يفصح عن ثلاثة مستويات للنظر إلى مسألة «الظاهر والباطن» في النص الديني (القرآني - الحديثي): واحد يُدين القائلين بها بالإلحاد؛ وآخر يجعل منها أمراً مقبولاً بحدود لا يجوز اختراقها؛ وذلك بسبب من أن المسألة لا تتصل برمز أو لغز أو باطن أو إيماء؛ وثالث يدافع عنها محاولاً تخفيف وطأتها بجعلها تتطابق مع الظواهر المرادة. بيد أنه في هذه المستويات الثلاثة، جميعاً، يظل الحديث وارداً عن النسقين الأساسيين، اللذين أعلنا عن حضورهما على صعيد المسألة المعنية. وإذا كان الأمر المتصل بتلك الصيغة «البقائية» قدبدا محايداً كثيراً أو قليلاً وعلى جانب من التنوع المحتمل، فإنه يظهر لدى **عبد الرحمن بن الجوزي** بصيغة **واحدة قطعية**، تنجم عنها إدانة قطعية، أيضاً. هذا يحدث بالرغم من أن ابن الجوزي يرى في «الباطنية» ظاهرة مركبة تبرز بعدة أسماء (هي عناده ثمانية)، تمثل جميعها «بدعة» مضادة للاسلام[2].

وقد صنف ابن الجوزي في حقل «الباطنية» اتجاهات دينية وفلسفية وسياسية، بعد أن حدد المصطلح المعني بها على النحو التالي:

---

(1) - أبو البقاء: الكليات - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 16-17.

(2) - انظر ذلك في: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي - تلبيس ابليس، حققه وخرّج أحاديثه خير الدين علي، بيروت، دار الوعي العربي، دون تاريخ إصدار، ص111-121.

«سموا بذلك لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورتها توهم الجهال صوراً جلية، وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية، وأن من تقاعد عقله من الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها كان تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع. ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف.. قالوا: وهم المرادون بقوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عنيهم ــ الأعراف: 157) - ومرادهم أن ينزعوا من العقائد موجب الظواهر ليقدروا بالتحكم بدعوى الباطن عن ابطال الشرع»[1] .ثم يعدد ابن الجوزي، في النص نفسه، ما يدخله من الفرق في الباطنية. فهي عنده التالية: الاسماعيلية، والسبعية، والبابكية، والمحمرة، والقرامطة، والخرمية، والتعليمية. وقد نستطيع أن نرى، في ثنايا حديثه عن هذه الفرق، اتجاهاً للنظر إلى الفلسفة - أو التفكير اللاديني عموماً - على أنها أحد أنساق فكر أولئك أو تلوين من تلويناته.

وهذا، بدوره، يشير إلى أن كل ما يخرج عن حدود النص المباشر، ويبتعد عن الأدلة النقلية (الشرعية)، فاسد مفسد، وينبغي - من ثم - رفضه وتبديعه، حتى لو جرى التوصل إليه بطريق يُعلن فيه انتماؤه إلى الاسلام. وبذلك، ينهي ابن الجوزي من يرى أنهم خصومه بإعلان أنهم «مجدفون» على الله والنبي والكتاب؛ ذلك لأنه ينطلق من أن هنالك رؤية واحدة وحيدة للنص المعني[2] ، هي - برأيه ــ تلك التي تقع بين الباطنية والظاهرية. وهو، بهذا، يفعل ما يفعله آخرون: هنالك طرفان للمسألة، واحد ينحو نحو الضلال ممثلاً بما يخالفه من القراءات، وآخر ينحو نحو الحق ممثلاً بقراءته الخاصة.

---

(1) ـ المرجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة ـ ص44.

(2) ـ لقد هيمن ذلك ـ ضمن سياقات ودلالات أخرى ذات خصوصية معينة ـ أيضاً في أوساط اللاهوت المسيحي القروسطي. فـ «فولتير» يعلمنا «أن علماء اللاهوت (هؤلاء) إذ يتحدثون عن الانسان المخالف لرأيهم يبدأون غالباً بقولهم إنه يجدف على الله». (أنظر ذلك في كتاب فولتير ـ الرسائل الفلسفية، الرسالة الثالثة عشرة حول السيد لوك).

ويوضح ابن الجوزي موقفه ذاك عبر نص يورده لابن عقيل، الذي يعلن فيه أن الاسلام

«هلك بين طائفتين.. الباطنية والظاهرية. فأما أهل البواطن فإنهم عطلوا ظواهر الشرع... وأما أهل الظاهر فإنهم أخذوا بكل ما ظهر مما لابد من تأويله»؛ ومن ثم، ف «الحق بين المنزلتين. وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل، ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرع»[1].

وعلى هذا، يصير أمر فهم النص من أمور النص نفسه، دون تدخل من خارج؛ مما يعني أنه «يفسر بعضه بعضاً»[2] أي دون التفات للقاعدة الفقهية الشرعية المنوه بها آنفاً، وهي أن «الأحكام تتغير بتغير الأزمان». وهنا ثانية، نجد أنفسنا أمام الدعوة للنظر إلى النص الاسلامي (والديني عموماً) على أنه يفسر نفسه بنفسه. لكن هذه الدعوة، مثلها مثل غيرها في حقول أخرى أتينا عليها سابقاً، كان عليها أن تتبخر حال اصطدامها مع الواقع البشري المشخص، في حاجاته ومقتضياته السياسية والاقتصادية والسوسيوثقافية. فلقد اصطدمت فكرة «الاكتفاء الذاتي» للنص المذكور وما اقترن بها من تسفيه لثنائية الظاهر والباطن أو ربما للجدلية بينهما، بذلك الواقع في تغيره وتحوله، ومن ثم في طرح اسئلته وتساؤلاته التي انطلق فيها من حاجاته ومقتضياته، دون أن يسمح لتلك الفكرة بتجميده و«تسميره» في لحظة واحدة من لحظاته. وقد لاحظنا أن بعضاً من التعبير الذهني عن ذلك برز، خصوصاً، في الصيغ الثلاث الكبرى، الشيعية والصوفية والفلسفية. ومن الهام والطريف، على هذا الصعيد، أن ننقل بعض ماكتبه القاضي عبد الجبار، خصوصاً وأن ذلك يتصل بمن يسميهم «الباطنية»، أي أولئك الذين يندرج في إطارهم، حسب جمع من الكتاب الإسلاميين مثل الإمام الغزالي، الصوفية والشيعية.

---

(1) ـ ابن الجوزي: تلبيس ابليس ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص118.

(2) ـ انظر ثانية: الإتقان في علوم القرآن ـ الجزء الثاني، ص175.

يقول عبد الجبار: «فقالوا: إن القرآن له ظاهر وباطن، وتنزيل وتأويل... فيقال لهم:

إن هذا الباطن الذي تزعمون أنه الواجب؛ هل يدلّ الظاهر عليه أو لايدل؟... فإن قالوا:

إن ظاهر القرآن قد اختلف فيه، فلا يجوز أن لايكون له باطن، لأن الحق لايكون في المختلف... فإن قالوا: فقد قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)، فدل بذلك على أن علاقة كونه من عند غير الله حصول الاختلاف، وعلاقة كونه من عند الله تعالى زوال الاختلاف، وذلك لايصح في الظاهر، فلابد من باطن، هذه حاله»[1] .

ونضيف إلى ذلك ـ وهذا من مفارقات الموقف المدوية ـ أن تفسير النص بالنص، على النحو الذي يدعو إليه ابن الجوزي، ومعه ابن عقيل، يؤدي بهما الى تناقض مربك ومحرج لهما. فهما اللذان ينطلقان ، في موقفهما الأساسي، من المعجمية الشريعية، يقفان ـ في ناتج قولهما ـ ضد هذه المعجمية، التي تدعو، في واحدة من قراآتها، الى المبدأ الفقهي الشريعي الآنف الذكر: تتغير الأحكام بتغير الأزمان؛ ومن ثم، تتغير القراآت بتغير الوضعيات. ومع ذلك، فإن ما يؤكد عليه ضمن أوساط فقهية تنظيرية من أن تفسير القرآن بالقرآن وبالسنة، ومن أن تفسير السنة بالقرآن وبها، ومن أن تفسير ذلك كله بذلك كله وبالاجماع، يظل ـ في الايقاع الاخير **والخفي غالباً** ـ منوطاً بتغير الأزمان، أي الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتعاقبة والمتزامنة والمتداخلة. إذ إن هذه تضبط أنماط التناول لتلك النصوص في أكبر قناتين لها، وهما المعرفي والايديولوجي، وذلك على نحو تقوم العلاقة فيه بين المتناول للنصوص المذكورة وبينها ليس على نحو مباشر وغير متوسط، وإنما عبر تينك القناتين إياهما.

---

(1) ـ المغني للقاضي عبد الجبار ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 363 ـ 366.

إن اختراق النص القرآني (والحديثي) ، عبر قناتي الظاهر والباطن، كان من الأشكال التي عبر فيها الواقع البشري المشخص عن شخصيته ذات الخصوصية المحددة، التي لا يضحي بها على مذبح قواعد نصية قد تكون مناسبة في ظروف أخرى. وكانت ثمار ذلك قد ظهرت مجسدة بطرق ومدارس ومذاهب واتجاهات متعددة سياسياً واقتصادياً وسوسيوثقافياً هي أكثر بكثير مما أعلنه ابن الجوزي. فلقد كان لعملية اختراق النص بالتجسيدات المذكورة وظيفتان كبريان، تمثلت أولاهما في تحقيق شرائط الوجود الضرورية للمجموعات البشرية القائمة في ذلك الواقع، في حين برزت الثانية بمثابتها **تحدياً لا مفر منه** لفكرة «**الاكتفاء الذاتي**» للنص المذكور ولمن وقف وراءها. وفي كلتا الحالتين، حدث ما يجب أن يحدث: الانسان لا يعيش من النص، وإنما هذا يعيش من ذاك، ويستمد منه تموضعه المشخص ومسوغاته واستمراريته. وقد كان على عبد الرحمن بن الجوزي أن يقر بوجود **هذا** «الابليس» وبضرورة وجوده، لأنه لا مفر من ذلك؛ فهو تعبير عن حركة الحياة وتنوع أنماطها وتناقضاتها واحتمالاتها.

ههنا، يتعين علينا القيام بتفكيك النص القرآني وتحليله، ومن ثم اكتشاف الدلالات التي قد تضع يدنا على معقد المسألة. من أجل ذلك، قمين بنا أن نلاحظ كيف واجه القرآن تلك «الشخصية الابليسية الشريرة». فهو ــ بطريقة القص الدرامية وعلى نحو يستوجب استخدام المنهجية التي تقودنا الى النص وما وراءه من دلالات كبرى وصغرى ـ يقر بأن ثنائية الإلهي والابليسي (الشيطاني) أمر **لامناص منه** من أجل الفريقين كليهما. فعلى الرغم من أن الله ـ بحسب النص ـ هو مبدع أو خالق كل شيء (على اختلاف معنيي الابداع والخلق قرآنياً)، ومن ذلك أبليس نفسه، فإنه يبدع هذا الأخير أو يخلقه، مع المعرفة مسبقاً بشخصيته الشريرة تلك؛ وعلى الرغم من أن ابليساً «ارتكب من الخطايا» ما يدينه ويدعو لقهره وإبادته، فإن الله يستجيب لطلبه وتحديه، طلبه بأن يمهل «يُنظر»الى «يوم الدين»، وتحديه مع القسم بعزة الله بأنه سيعمل ــ أبداً ــ على اغواء الناس الصالحين وحرفهم عن

الصراط المستقيم. لم يدرك ابن الجوزي أن في النص القرآني مايغطي ـ بتأويلات محددة ـ مطالب حتى أولئك الذين يرى فيهم خصوماً خطيرين على الاسلام، وليس مطالبه هو نفسه وحسب التي يرى فيها تجسيداً «أميناً ـ مستقيماً» لهذا الأخير. أما المجاز ذلك فيتم عبر تسويغ «ابليسيتهم» نفسها بمثابتها تتميماً ضرورياً لـ «ايمانية» المؤمنين الصالحين. إذ إن الأمر يتحدد، في نهاية المطاف، بالمقطع التالي، الذي لا بد أن يقر به ابن الجوزي من موقع رفضه القول بـ «باطن» للنص:

«هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن».[1]

في هذا السياق، تبرز ملاحظتان تحددان نمط تفكير أمثال ابن الجوزي حيال مثل تلك المسألة التي نحن بصددها. الملاحظة الأولى تتمثل في لجوء ابن الجوزي الى اخراج الخصوم من دائرة الاسلام، تعبيراً عن ادانتهم، وذلك من موقع اتهامهم بالتستر به بغية تحقيق أغراضهم «الخبيثة». أما الملاحظة الثانية فتتضح في صيغة أبلسته لخصومه، أي باعادة «بدعتهم» الى أصول «ابليسية».

فإبن الجوزي يعلن، بتعبير مأخوذ عن ابي حامد الغزالي، أن

«الباطنية قوم تستروا بالاسلام ومالوا الى الرفض وعقائدهم وأعمالهم تباين الاسلام بالمرة [2]».

وهؤلاء هم على ما هم عليه، لأنه

«قد تلاعب بهم ابليس فبالغ وحسن لهم مذاهب مختلفة»[3] .

إن الموقف هنا جد طريف وفي غاية الخصوبة النصية. ذلك أن «إبليس»، وفق ذلك، يمارس دوراً تحريضياً بمعرفة مسبقة تامة من «الله»، بل ربما بإيعاز منه. فـ

---

(1) ـ القرآن ـ سورة التغابن / 2.

(2) ـ ابن الجوزي: تلبيس ابليس ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 111.

(3) ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة.

«المعرفة» الإلهية بأمر ما لاتشترط «الفعل»، بمقتضاها وعلى نحو محايث لها، وإن كانت هي على علم به، على نحو من الأنحاء. لنقرأ النصوص القرآنية التالية، التي تتناول النزاع بين الطرفين المذكورين:

«إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون. إلا إبليس... قال ياإبليس مامنعك أن تسجد.. قال أنا خير منه.. قال فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين. قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم. قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين»[1]؛ «قال إذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاءً وفورا. واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورَجِلك وشاركهم في الأموال والأولاد..»[2].

إن مانلاحظه في تلك النصوص القرآنية يكمن في أن «الخطيئة» إذا ماارتكبها «بنو آدم»، فإنها لاتكوّن حالة **نهائية ناجزة**، بقدر ماتجسد، هنا، لحظة من لحظات **اختبار** يستمر حتى «يوم الدين». ومن ثم، فالخطيئة **البشرية** هي، بحسب الشواهد، غير بشرية؛ إنها خطيئة إبليس، الذي أقسم للّه أمامه وبذاته الإلهية أنه سيثابر على إغواء المؤمنين حتى «يوم الدين». ويضاف إلى ذلك ماقدمه النبي محمد في حديثه المتعدد الروايات حول «محاججة آدم وموسى»، ليضفي ألواناً جديدة على المسألة، التي تظهر - في هذا السياق - من حيث هي **الموقف** من النص الديني **المُلزم**:

«فعن أبي هريرة عن النبي (ص) قال حاج موسى آدمَ.. فقال له أنت الذي أخرجتَ الناس بذنبك من الجنة وأشقيتهم. قال آدم ياموسى أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه أتلومني على أمر قد كتبه الله علي قبل أن يخلقني أو قدّره

(1) - القرآن - سورة ص /71 - 83.
(2) - القرآن - سورة الإسراء/ 63 - 64.

علي قبل أن يخلقني قال رسول الله (ص) فحج آدمُ موسى»[1].

ههنا وبحسب هذه المحاجة (الاحتجاج أيضاً بتعبير ابن كثير الدلالي)، تتساقط الحواجز، لتتماثل المواقف عند «الله تعالى». إذ

«لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء»[2].

ولكن، لما كان الله هو الذي يفعل ذلك إذ يحيط بكل صغيرة وكبيرة، فهو «لابد عارف» بضرورة الغفران والعفو:

«إن الله لعفوٌ غفور»[3].

وبناء على ذلك ومن أجل إنفاذه، أُرسل النبي «رحمةً للعالمين...»[4].

إذاً، كيف لعبد الرحمن بن الجوزي أن يحكم على هذا الفريق **المسلم** أو ذاك بأن «إبليس» من وراء آرائه، طالما أن الموقف ـ في أساسه وبدئه ـ مرهون بـ «مشيئة الله» وبما «قدّره» على الناس؟! إن أبْلسة من يعلن إنتماءه للشهادتين ـ أو للشهادة الأولى ـ **هو**، ضمن منطوق النص القرآني، **عمل من إبليس** (الشيطان) نفسه. وبذلك، يرتد الصاع صاعين لابن الجوزي، حيث يتحول هو ـ وليس خصومه ـ إلى موقع الأبْلسة (الزندقة). وإذ يتمخض الأمر عن ذلك، فإن **مبدأ «الأبلسة» القرآني يكون قد رُفع عن لحظة التشخص والتعيّن**، ليضم في بنيته المطواعة الفضفاضة **فقط أولئك** الذين يجهرون بـ «لا» للشهادتين، أو للشهادة الأولى وحدها. وهذا ماأدركه «نبي الرحمة»، إذ أعلن «أنه هو يحكم بالظاهر، وأن الله يتولى السرائر». ذلك لأنه إن فعل غير هذا، فسوف يقع في خُلف قرآني، وربما كذلك في «معصية ربانية». وفي مثل هذه الحال، يُغض النظر ـ بطبيعة الحال ـ عن

---

(1) ـ ابن كثير: البداية والنهاية ـ الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 81 - 82.

(2) ـ القرآن ـ سورة النحل/ 93.

(3) ـ القرآن ـ سورة المجادلة/ 2.

(4) ـ القرآن ـ سورة الأنبياء /107.

الحديث المحمدي الآخر (وأمثاله)، الذي يُعلن بموجبه أنه (أي النبي) يجمع بين كلا الحقلين، الظاهر والباطن؛ أو يعلن بأنه (أي الحديث) موضوعٌ أو متشابه.

لقد كان على المُؤيِّلسين من أهل «السنة والجماعة - الإتّباعيين» أن يصطدموا باحتجاج «شرعي» من قبل «أهل الباطن - المتحررين الليبراليين»، تحول - على رأي ابن الجوزي - إلى مقاومة مسلحة على أيدي من حددهم بـ «القرامطة والإسماعيلية إلخ...». فهؤلاء، الذين رفضوا - بطرقهم الخاصة وعلى نحو حازم - التفسير والتأويل النصّوي للفقهاء الكثر، الذين غالباً ماكانوا أو ماكان حلهم مندغماً في بوتقة «الإسلام - الرسمي السلطوي»، أي لأولئك الذين يحددون «الدين» عموماً بأنه «العمل بظاهر القرآن والسنة»[1]، رأوا أن من حقهم وواجبهم الديني أن يفهموا النص القرآني وفق طرائقهم أو طريقتهم في «المستنبطات الصحيحة»؛ فأوصلوا الموقف - على هذه الحال - إلى تشخيصات وتخصيصات في غاية الوضوح؛ وكذلك في غاية التناقض مع ماوصل إليه حلّ أولئك.

وكان من ثمار ذلك أن أفصحت القراءة «الباطنية» للنص القرآني (وكذلك النبوي) عن تلك الأمشاج من العلاقات السياسية والاقتصادية والسوسيوثقافية إضافة إلى الإثنية، التي قبعت خفيّةً وفاعلة وراء المماحكات والجدالات الدينية؛ وسمحت - من ثم - بالحديث عن «إسلام رسمي - سلطوي» و «إسلام شعبي» و «إسلام نظري» و «إسلام فردي شخصي» و «إسلام إثني» إلخ.. ومن هنا، فإن اللجوء إلى «التستر بالإسلام» والتحدث، رغم ذلك أو بفضل ذلك، باسمه، يمثل «تهمة» قد تكون، في أحوال مامعينة، صحيحة؛ ولكنها - في الأحوال الأخرى الأكثر شمولاً من التاريخ العربي الإسلامي - تلفيق صنعه الفرقاء المتعددون ليوجهه بعضهم ضد بعضهم الآخر. وقد نقول، أكثر من ذلك، إن استخدام ذينك التعبيرين

---

(1) - محمد سلطان المعصومي الخجندي المكي: هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 11.

«التهمة» و «التلفيق» يخضع الآن، كما خضع سابقاً، لجدلية النص والواقع، بحيث تبدو عملية «التستر» تلك أمراً مشروعاً ضمن **الهيمنة** الإيديولوجية للإسلام - بنمطه السلطوي الرسمي خصوصاً - في المجتمع أولاً، مما يجعل من اختراقه والانطلاق منه، وليس تجاهله، نقطة البدء أو إحدى نقاط البدء الكبرى في الفعل الفكري أو الديني أو السياسي وغيره؛ وبحيث تتحول عملية التستر إياها إلى نوع من تحقيق حماية ذاتية، ومن ثم إلى دفاع وهجوم ثانياً[1].

في ضوء ذلك ومن موقعه، يمكن قراءة النص الشيعي العقيدي (الديني) أو الصوفي أو الفلسفي قراءة تبرز بوصفها مساءلة للنص القرآني الحديثي انطلقت من خارجه، أي من ضرورات حمله على الاستجابة لاحتياجات ومقتضيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة لممثلي هذه المدارس والتيارات الفكرية والسياسية. ذلك لأن **الجميع** مارس مثل هذا الموقف الاختراقي، بمن فيهم **أولئك** (ومن ضمنهم «أهل السنة والجماعة») الذين يوجهون تهمة التبديع للآخرين. ومن ثم، **فالخلاف المركّز والمكثف والخفي المضمّن**، غالباً، على النص الديني هو - بمعنى معين ودلالة معينة - **خلاف على المصالح** «الدنيوية» المنشعبة عن الوضعيات المذكورة، والتي تتضمن الوجه الاقتصادي كما الوجه السياسي والآخر السوسيوثقافي وكذلك الوجه المعرفي

---

(1) - حين يواجه خصوم الصوفية والشيعة هؤلاء الذين يأخذون عليهم اتخاذهم مسلك «التقيّة والتستر»، يتهمونهم بالنفاق والمداهنة والمكر؛ غير مدركين - بهذا - مايقبع وراء ذلك من مقتضيات سوسيوسياسية وثقافية. فهيمنة أولئك الخصوم السياسية والدينية، خصوصاً، تفضي غالباً - في التاريخ العربي الإسلامي - إلى محاولة إلغاء من يقف في وجههم أو تهميشهم إلخ...؛ مما يدفع هؤلاء الأخيرين (المهيمَن عليهم) باتجاه التقية والاحتراز، بحيث يمكن أن يتحول ذلك إلى موقف يبدو وكأنه من صلب العقيدة الدينية الملاحقة. إن غياب الوضوح حول العلاقة بين السلطة والثقافة، عموماً، وبروز مفهوم «الهيمنة» ضد مفهوم «المثاقفة» في التاريخ المذكور، نلاحظه في مثل الرأي التالي لمحبّ الدين الخطيب (الخطوط العريضة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 54 - 55) : «وعندهم (أي الشيعة) إن الغاية تبرر الواسطة. وهذا الخلق يبيح كل أساليب الكذب والمكر والتلون». إن مثل هذا الرأي المبسط حول المسألة المعنية لايرى فيما يقال على لسان بعض الشيعة بأن «من لاتقيّة له لادين له». (انظر المرجع الأخير مع معطياته المذكورة، ص 54) إلا صيغة من صيغ المكر والتلون؛ مفرّطاً - بذلك - بإمكانية البحث في المسألة إياها عبر مثل المفاهيم التالية: جدلية المعلن والمغيّب، والمركّب والبسيط، والمهيمن والمهيمَن عليه، والظاهر والباطن.

والآخر الإتني إلخ... ولذلك، فإن محاولـة تفحـص هـذه المسألة تستدعي استبطان الخفـي المضمّـن فيهـا، خصوصـاً، أي الـذي لم يصـرح بـه فظـلّ رهـين الملاحقـة الإيديولوجية الوهمية. إذ كيف يقر أولئك بأن تموقفهم من النص الديني يمر **أساساً** عبر وضعياتهم الاجتماعية المشخصة، قبـل **أن يظهـر** موقفـاً نصيـاً دينيـاً وفي سياق ظهوره، كذلك! ههنا، في حقل عملية الاستبطان المركبة المعقدة هذه، تبرز أهميـة الاستخدام **الجدلي** لـ «الأركيولوجية الفوكويـة»، التي تُفصـح عـن نفسـها **بصيغة** الحفر في الطبقات المتراكمة والمتراكبة والمترسبة، التي تحجب ما لم يفصح عنـه، أي ـ وهنا مثـار الدهشـة المنهجيـة والمعرفيـة ـ ذلـك الـذي يمارس، غالبـاً، دور الفـاعل الحاسم، حتى لصالح مايفصح عنه ويعاد إنتاجـه إيديولوجيـاً وهميـاً، ويمـارس ـ في الوقت ذاته ـ دور الفاعل غير الحاسم.

* * *

وقد يتكون لدينا الظن بوجود نزوع نخبوي (لاشعبي) أو مضاد للجمهور وراء موقف معظم المفكرين الباطنيين. إذ يلاحظ ـ بحسب ذلك ـ أن هـذا الموقـف يقـوم على التمييز بين «الصـور الجليّـة الحسية المباشـرة والظـاهرة» في النـص القرآنـي ـ الحديثي، التي تقـف عندهـا جمـوع النـاس مـن طـرف، وبـين «الرمـوز والإشـارات والحقائق الخفية المبطنة» في ذلك الأخير والتي يستكنهها العقـلاء والأعـلام وحدهـم دون غيرهم من طرف آخر. وهذا مايحيلنا إلى مسألة **السلطة والجمهور والشريعة والفلسفة**. وقد لاحظنا أن ابن الجوزي رأى في ذلك مأخذاً علـى البـاطنيين. لكـن التدقيق في الأمر والإمساك بـه ـ في معظـم أوجهـه أو في أهمهـا ـ قـد يمكّـن مـن استجلاء الموقـف، الـذي طرحـه ابـن الجـوزي علـى النحـو الإيديولوجـي التقويمـي المذكور، مفضياً إلى أن المقابلة بـين البـاطن والظـاهر علـى أيـدي البـاطنيين **ليست عملية نخبوية سياسية وإيديولوجية** بين «العقلاء» و «الجهـال»، **وإنمـا** هـي مقابلـة **معرفية بتبطين سياسي**، نيطت بها مهمة الإفلات من قبضة النص المهيمـن والسـلطة المهيمنة والأفق الاستراتيجي المهيمن.

وقد يمكن تبين أشكال رئيسة كبرى لتبنّين مادعاه ابن الجوزي «الباطنية» الإسلامية، الأولى الكبرى. ونعني بذلك تلك الأشكال التي أتينا على ذكرها فيما قبل، وهي الشكل الصوفي في صيغتيه الزهدية الباكرة والنظرية اللاحقة، والشكل الشيعي ببعديه النظري والسياسي، والشكل الفلسفي المجرد. ولانشك في أن هذا التقسيم لايشي بمصداقيته أو بمعظمها، إلا إذا نظرنا إلى عناصره على أنها متداخلة متفاعلة فاعلة. ويقدم الخطاب الصوفي نفسه ليس من موقع كونه اختراقاً صوفياً للنص القرآني الحديثي، وإنما من حيث هو **البحث الذاتي** عن «جوّانية» قرآنية طُوّح بها على أيادي المتفقهين والمشرعين وطقوسهم وقواعدهم «الشكلية ـ الصورية». وهو، بذلك، يعبّد الطريق أمام إمكانية القفز على وضعية اجتماعية مشخصة، أخذت تتبلور وتبرز في ظل سلطة مركزية كبرى تعمل على قنونة وجودها التجاري والضريبي والحرفي والزراعي بيد حازمة، وذلك من موقع النص القرآني الحديثي نفسه، المُعْنون شريعةً وفقهاً.

ومن أجل هذا، وجد الصوفية الزهّاد الأوائل أنفسهم أمام مهمة قراءة النص الديني: القرآني الحديثي، على نحو يجعل منه تصديقاً لنمط حياتهم الآخذ بالانتشار في أوساط متزايدة من الفقراء والمفقرين والمشردين والمهمشين والمفلوكين إلخ... ولابد من الإشارة إلى أن هؤلاء وجدوا في النص المعني وعياً دينياً يهبهم في «الآخرة» مايفتقدونه في «الدنيا»، ويسمح لهم ـ بالتالي ـ أن يحققوا حالة من التوازن النفسي والديني الإيديولوجي المخترق اجتماعياً(1). وليس من الضروري أن

---

(1) ـ يرفض «أهل الظاهر» عادة هذا «الحق» للصوفية في قراءة القرآن والسنة صوفياً. فمحمد سلطان المعصومي الخجندي المكي في (هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة ـ المعطيات المقدسة سابقاً، ص 40، 42) ينطلق من الموطأ والصحيحين وغيرهم من أن «الصوفية أظهرت أقاويل لايدرى لها توفيق بالكتاب والسنة». ومن الباحثين المعاصرين في هذا الحقل، يبرز أبو العلا عفيفي، الذي يشكك بمصداقية انتماء التصوف لدى ابن عربي للقرآن، على الأقل دلالياً. ذلك أن هذا التصوف يُحيل إلى الأفلاطونية الحديثة وغيرها. «ومن المستحيل أن يكون هو القرآن الذي نفهمه». (أبو العلا عفيفي: من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية ـ مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة 1933: ص 192). ومن المستشرقين، الذين ينفون وجود مثل تلك العلاقة بين التصوف والنص القرآني، وإن ببعض التحفظ، يبرز جولد زيهر في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي».

تسوق، هنا، حشداً غفيراً من الآيات والأحاديث، لندلل على وجـود البنيـة النصّيـة المفتوحة باتجاه قراءة تزهدية لها. إذ يكفي أن نورد بعض نماذج منها، تُفضي بنـا إلى التفكر في أحد الأنماط الذهنية الكبرى المهيمنة في النـص المعني. فمن القـرآن نقـرأ مايلي:

«إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة، إذ أقسموا ليَصرِمُنّها مصبحين»[1] ؛

«وتوكل على الله، وكفى بالله وكيلا»[2] ؛

«يأأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي بقوم يحبهم ويحبونـه، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين»[3] ؛

ولسوف يعطيك ربك فترضى»[4] ؛ «وماالحياة الدنيا إلا متاع الغرور»[5] .

وبرأي ماسّينون، تعتبر الآية التالية واحـدة مـن الآيـات الـتي صنعـت «البـذور القرآنية للتصوف الإسلامي»[6] :

«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يُحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم»[7] .

ومن الأحاديث المحمدية، نورد التالية الدالة علـى ذلـك النمـط الذهـني، والـتي أسهمت في استنباته واستنهاضه:

«لو كنت في النصارى كنت من رهبانهم»[8] ؛

---

(1) ـ القرآن ـ سورة القلم / 17.

(2) ـ القرآن ـ سورة الأحزاب /3.

(3) ـ القرآن ـ

(4) ـ القرآن ـ سورة الضحى/5.

(5) ـ القرآن ـ سورة الحديد/20.

(6) ـ انظر: دومينيك سورديل ـ الإسلام، المعطيات المذكورة سابقاً، ص 81.

(7) ـ القرآن ـ سورة آل عمران/31.

(8) ـ ضمن: مسند ابن حنبل ـ جزء 5، ص 163.

«اللهم لاعيش إلا عيش الآخرة»[1]؛

«الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر[2]»؛ «... إن لكل أمـة فتنة، وفتنة أمـتي: المال»[3].

فتلك النصوص وأمثالها استطاع التيار - النمط الصوفي الزهـدي أن يجعـل منها محور نشاطه المناهض للحياة، وبـؤرة دعوتـه السلبية الصامتة للإنسـلال منها. وسوف نلاحظ أن هذا الاتجاه سيكون واحداً من عوامل أساسية أثمـرت لاحقاً المنظومة النظرية الصوفية، التي تكثفـت في مذهـب «وحـدة الوجـود»، خصوصاً؛ والتي - هي بدورها - وجدت بغيتهـا في نصـوص قرآنيـة ـ حديثيـة أخرى أكثر تضمناً للعناصر التأملية الحدْسية، من أمثال التاليـة (علـى الصعيـد القرآني):

«وقـالوا قلوبنـا في أكنـة ممـا تدعونـا إليـه وفي آذاننـا وقـر ومـن بيننا وبينـك حجاب»[4]؛ «وتخفي في نفسك ما الله مبديه»[5]؛ «واتخذ الله إبراهيم خليلا»[6]؛ «فأينما تولوا فثم وجه الله»[7]؛

ومن أمثال التالية (على الصعيد الحديثي):

«المؤمن آلفٌ مألوف؛ لاخـير فيمـن لايـألف ولايؤلـف»[8]؛ «إذا دخـل أهـل الجنة الجنـة يقـول الله تبـارك وتعـالى: تريـدون شـيئاً أزيدكـم؟ فيقولـون ألم تبيّـضْ وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجّنا من النـار؟ فيكشـف الحجـاب، فمـا أعطـوا شـيئاً

---

(1) ـ النووي: رياض الصالحين ـ المعطيات المذكورة سابقاً؛ ص 213.

(2) ـ النووي: المرجع نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 216.

(3) ـ النووي: المرجع نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 219.

(4) ـ القرآن ـ سورة فصلت /5.

(5) ـ القرآن ـ سورة الأحزاب/37.

(6) ـ القرآن ـ سورة النساء /125.

(7) ـ القرآن ـ سورة البقرة 115.

(8) ـ عبد القادر السهروردي: عوارف المعارف ـ بيروت 1966؛ ص 269.

أحب إليهم من النظر إلى ربهم»[1] ؛ «قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين مالاعين رأت، ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر وأقرؤا إن شئتم: فلا تعلم نفس ماأُخفي لهم من قُرة عين»[2] .

لقد تمكن الصوفية، بنسقهم النظري التأملي، أن يحدثوا تحولاً عميقاً في فهم النص القرآني الحديثي، هذا الفهم الذي لبّى - في حينه - مطامح روحية لدى شرائح من مثقفي المجتمع العربي الإسلامي ومهمّشيه، أي المجتمع الذي أفصح عن كثير من أوجه التعددية الثقافية والاجتماعية والروحية والإثنية، ولكنْ كذلك الذي ظل منتظماً في وحدة إجمالية ثقافية واجتماعية وروحية؛ خصوصاً لدى أولئك المثقفين والمهمشين الذين رفضوا الإنضواء تحت لواء السلطة القائمة أو رفضتهم هذه ووضعتهم تحت العيون أو لاحقتهم إلخ... وقد تبلور رفض أولئك لتلك بصيغة صوفية (وصيغ أخرى) قامت على اتجاهين اثنين، اتجاه يستلب من الجهاز الإيديولوجي للسطلة مصداقية **فهمه** للقرآن، واتجاه يؤسس لـ «**فهم صوفي**» له. وفي هذا وذاك، كان الصوفية يلتقون بالفهم الشعبي للإسلام (الإسلام الشعبي)، على الأقل من موقع دلالي ترميزي (ناهيك عن أن القسم الأكبر مس الصوفية هؤلاء يتحدر من أوساط شعبية بالاعتبارين الاقتصادي والاجتماعي خصوصاً)؛ مُفْضياً إلى البؤرة المركزية التي تافحوا عنها واحتموا بها، وهي «الوعي الفردي الشخصي»، الذي أسهم - خصوصاً بمقولته الأولية «الضمير» - ليس في تفتيق الطاقات الصوفية ذاتها فحسب، بل كذلك في بلورة التوجه الليبرالي في فهم الإسلام ومايَنجم عنه من مستوى جديد لهذا الأخير، وهو «الإسلام الفردي الشخصي».

---

(1) - النووي: رياض الصالحين - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 671 - 672.

(2) - المرجع السابق مع المعطيات نفسها، ص 667.

وقد ذخر الإسلام الشعبي المذكور بألوان من الاحتجاج المفعم بالحزن والإنصياع والتوكل والآمال، والمفعم كذلك بالظلامة الرمزية، التي تحيل إلى تصورات مُحْكية بهمس، وأخرى مفكَّر بها دون أن تنطلق إلى الشفاه الحذرة، وثالثة احتمالية ظلت تمثل مشروعاً في طور المخاض أولاً وطيَّ الكتمان ثانياً.

ولكنهم (أي المتصوفة) ظلوا، في كل الأحوال، يرون في أنفسهم ظاهرة مشروعةً (أي شرعية) كل المشروعية في ضوء النص القرآني الحديثي. بل لعلهم اعتقدوا أنهم هم وحدهم الذين تمكنوا من فض مغالبق «الكنوز القرآنية الحديثية»، وذلك عبر **سلوكهم** (ولانقول عبر **استخدامهم**) طريقة في العيش والنظر قادتهم إلى «المستنبطات الصحيحة في فهم القرآن والحديث»، بحسب تعبير أبي نصر السراج[1] . أما هذه الطريقة فهي التي أتاحت لهم بلوغ «علم جديد» مغاير لـ «علم الفقه» و «علم الكلام»؛ وهو ذلك الذي أطلق عليه «**علم الإشارة**». وهذا الأخير هو الذي مكّن الصوفية من استنباط واستخراج

«المعاني المذخورة واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحِكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله»[2] .

من هذا الموقع، يتضح مارمى إليه أحد بارزي الصوفية، أبو طالب المكي، من قوله التالي:

«إن علماء الظاهر هم زينة الأرض والملك، وعلماء الباطن هم زينة السماء

(1) ـ أبو نصر السراج: اللمع ـ ص 105.
(2) ـ المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة.

والملكوت، وعلماء الظاهر أهل الخبر واللسان وعلماء الباطن من أرباب القلوب والعيان»[1].

* * *

ومن الملاحظ أن «رسم المصحف» و «الخط» المكتوب به هذا الأخير شغلا حيزاً ملحوظاً في التنوع القرائي للنص القرآني. فبعيداً عن الموقف المحافظ المتشدد، الذي اتخذه جمع من الفقهاء واللغويين حيال «رسم المصحف العثماني ـ نسبة إلى عثمان بن عفان»، كان هنالك جهد آخر للنظر إلى «الرسم والخط» **من حيث هما بعد** من أبعاد الفكرة المطروحة ذاتها. ومن هنا، كان «تطور الخط العربي» مسألة تدخل في جدلية النص والواقع، ومن ثم في جدلية هذا النص. فكتابة لفظة «الله» بالخط الكوفي ليست ـ في دلالتها النصّية الذهنية والجمالية والوجودية (الانطولوجية) وبحسب تلك الجدلية ـ مماثلة لكتابتها بالخط الرقعي. ذلك لأن لكل خط «أسراره العميقة»، التي لايمكن استحضارها إلا عبر امتلاك ناصية «التأويل» الخاص بها.

وقد تمكنت «القراءة الصوفية الباطنية» أن تحقق خصوصية متميزة في هذه المسألة، بحيث إنه لن يكون بوسعنا إلا أن نُعيرها انتباهاً مركزاً، حالما نستعيد «فصوص الحكم» لابن عربي، مثلاً. ولهذا، فمن باب التبسيط المجحف أن يقال بأن

---

(1) ـ أبو طالب المكي: قوت القلوب ـ مصر، المطبعة الميمنية، جـ1، ص 157 ـ 158. وننقل هنا بعض المواقف التي يمر بها الصوفي المعروف بـ «ابن قضيب البان (971 ـ 1040هـ) في أثناء جولته التي قام بها مع «الحق ـ الله»: «أوقفني الحق على بساط العلم.. ثم كشف لي عن مقام المؤمنين، فرأيتهم ظاهر الحق، وهو باطنهم. وقال لي: هم أولو الألباب (ص 182 ـ 183) وكشف لي عن أمم الحروف العالية.. فرأيت لكل حرف سبعة أبطن (ص187) وقال لي رب الأرباب:

الإسم الأعظم وسرّ الخليقة المحمدية هو سرّ قلبك وقطب وجودك (ص 195)». (الشاهد مأخوذ عن: عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام ـ وكالة المطبوعات، الكويت، طبعة ثانية 1976).

في ذلك ضرباً من التكلف الفج في التأويل[1].

فلقد برز هذا الأخير على الصعيد الصوفي الباطني، تخصيصاً، أي بصيغة «تأويل رمزي - إشاري»، بمثابته احتمالاً قرائياً حائزاً على الشرعية النصية (القرآنية الحديثية) والمشروعية التاريخية الاجتماعية، مستنداً ـ في ذلك ـ إلى وضعية بل وضعيات اجتماعية مشخصة بقناتيها الكبريين، المعرفية والإيديولوجية أو المعرفية إيديولوجياً والإيديولوجية معرفياً.

ويبقى أن نشير إلى أن التأويل «الرسْمي - من الرّسْم» و «الخطّي» يمكن أن يُنظر إليه بصفته هذه، بحق، حين نضعه في مرتبة من القراءة الصوفية الباطنية ـ الرمزية أو الإشارية -، وحين نتبيّنه - من ثم - في إطاره من «علم الإشارة» المذكور آنفاً؛ هذا مع العلم بأن قراءة كلمات قرآنية معينة يمكن أن تكون بصيغ تشكيلية متعددة، بحيث يختلف - حينئذ - معناها اللغوي **المباشر والظاهر**، مثل (مسوا)، التي قُرئت من حمزة والكسائي وخَلف (فتثبتوا)[2].

وقد أومأنا إلى أن «علم الإشارة» الصوفي لم يأت بمثابته استجابة «روحانية» فحسب لتطلعات الجمهور الواسع من المثقلين بالبؤس واليأس والهيمنة السلطوية الاقتصادية والسياسية والروحية ومن المندرجين ـ إجمالاً ـ في حقل «الثقافة غير العالمة». لقد أتى - كذلك وفي السياق، من حيث هو ردُّ فعل عنيف ـ بطريقته «الصامتة» الخاصة - على التخطيطات والقنونات الجدباء روحياً فردياً، التي أخذ يصوغها الفقهاء والكلاميون تنظيراً وتكريساً لواقع الحال المستجد، على صعيد الدولة المركزية الجديدة، بقواها المهيمنة الفاعلة، وكذلك باتجاه المعارضة المتنامية.

---

(1) ـ انظر: عبد الفتاح اسماعيل شلبي - رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 119 (وقد كنا أتينا عليه في سياق آخر)، ونلاحظ أن المؤلف نفسه وفي موضع آخر من كتابه إياه (ص 51) يظهر ميلاً لإمكانية الإقرار بهذا النوع من التأويل، حين يعرض رأي مصطفى صادق الرافعي حول ذلك.

(2) ـ انظر: المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 25. وبالمناسبة، انظر في رأي (جولد تسيهر) حول هذه المسألة في كتابه «المذاهب الإسلامية»، الذي اقتطع منه مؤلف الكتاب السابق مايلزمه في بحثه.

وقد نشأ نتيجة تلك الجهود نشاط فقهي واسع ومنظم بآلية ذهنية منضبطة على نحو مُلفت، بحيث يمكن القول إن ذلك أدى إلى تبلور منظومة فقهية هائلة الإتساع وخاضعة لقواعد صارمة؛ مما يشير إلى أن هذه المنظومة اكتسبت شيئاً فشيئاً طابعاً خصوصياً مستقلاً ـ عموماً وإجمالاً ـ عن «الثقافة غير العالمة»، ومحتقِراً لها، وحاصِراً. وقد أدرك المتصوفة «مقتل الموقف الفقهي»، في ضوء «علم الإشارة أو الرمز»، فوجهوا نقداً لهم صارماً وفي العمق، حيث أعلن البسطامي مخاطباً إياهم:

«أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لايموت. يقول أمثالنا حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون حدثنا فلان. وأين هو؟ قالوا: مات».

وقد نلخص القول في القراءة الصوفية الباطنية بأحد مداخلها الكبرى، وهو أن «لاموجود إلا الله»، مقابل المصادرة الإيمانية الفقهية القائلة بـ «لاإله إلا الله». فالوجود الكلّي، بمقتضى ذلك، سواء في السابق والراهن واللاحق أم بتجليه الظاهري والباطني، هو واحد ينفتح على «العارف ـ العالم» الصوفي رحباً مطلقاً شاملاً، مُفضياً إلى الوقوف وجهاً لوجه أمام «أم الكتاب» أو مااعتُبر مرادفاً لذلك تحت اسم «اللوح المحفوظ». وهنا، نتبين اتجاهاً صوفياً للدمج المطلق بين القرآن و «أم الكتاب» و «اللوح المحفوظ» وكذلك «الحق».

وإذا كان هذا الإتجاه يظهر بصيغ متعددة في تجليات القراءة الصوفية، إلا أنه يمثل واحدة من السمات الكبرى لـ «الصوفية الباطنية المنظّرة». ولعلنا نجد أحد أشكال التعبير الواضحة عن الاتجاه المذكور لدى ابن قضيب البان، حيث يقول: «أوقفني الحق على بساط العلم، وقال: طلب العلماء الأسرار الكلمات الأسمائية، ومعرفة الحقائق الكونية. ثم كشف لي عن مادتها، فإذا هي من نَفَس الرحمن. ورأيت أم الكتاب؛ وقال: هي الخزانة الجامعة لذلك»(1) .

ويمكن ملاحظة أن ذلك المدخل سيكون ـ بوضوح متزايد ـ تتويجاً وجودياً

---

(1) ـ عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 182.

توحيدياً لطريق طويل وشاق سلكه المتصوفة، فحرّروا أنفسهم ـ في سياقه ـ من «التشبيهية ـ التشبه بالله» مقابل الفناء الصوفي في الله (حلولية)، ومن «العُلوية والمباينة بين الله والعالم» مقابل وحدة وجودية يبرز فيها الواحد كلاً والكل واحداً. وقد كان لهذه القراءة «الصوفية» أن تقود الصوفية إلى «رفع التكليف» عنهم في مسائل الطقوس الدينية أولاً، وإلى استبدال مطلب «التوكل على الله» بموقف إدارة الظهر للعالم الخارجي الظاهري ثانياً(1).

ولقد كان النص القرآني الحديثي، في ذلك، مطواعاً طيعاً للقراءة الصوفية المعنية. فأمثال الآية القرآنية التالية قدمت لهم مسوّغاً لموقف «جُوّانيي» مكثف، يدعو إلى تبصر القرآن بقلوب متفتحة ومفتوحة، تنظر إلى هذا الأخير كذلك، أي نصاً متفتحاً ومفتوحاً:

«أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوبٍ أقفالُها»(2).

وكان هذا قد أتى في سياق إدانة

«أولئك الذين لعنهم الله فأصمّهم وأعمى أبصارهم»(3).

إن النص، هنا، يشترط على من يدركه، «في عمقه»، أن يمتلك «بصيرة» تستبطن «البصر» وتجبّه، وبالتالي بصيرة جوانية متحررة من **الأقفال** والستر والسدود. ومن ثم، فالمسألة تفصح عن نفسها ببنْيتين اثنتين، تتقوم العلائق بينهما بكونهما **متضايفتين** أولاً، ومفتوحتين ثانياً. هل من شأن ذلك، حيث يكون على هذا النحو، أن يقود إلى النتيجة الكبيرة والمذهلة التالية: إن امتلاك النص القرآني الحديثي **معلّق** إلاّ على من يمتلك «معانيه المذخورة وألطافه وأسراره المخزونة وغرائب علومه وطرائف حكمه»؟ وإذاً، إذا كان الأمر كذلك، هل **القرآن** هو

---

(1) ـ انظر مع المقارنة: هنري ماسيه ـ الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 220.

(2) ـ القرآن ـ سورة محمد /24.

(3) ـ القرآن ـ سورة محمد /23.

خطاب لمن يقرؤه، استبطاناً، وهل من يقرؤه على هذا النحو هو وحده القادر على التوغل فيه؟!

لاشك أن اختراق النص القرآني الحديثي «باطنياً» قلب موازين الموقف الفقهي والكلامي على عقب، وقدم أدلة باهرة على احتمالات التنوع الغزير في النتائج والآفاق، التي انبثقت عن عملية الإنشطار والإفقار ضمن صفوف الفئات الوسطى، والتي لعلها كانت - خصوصاً مع استكمال السلطة العباسية قواعدها - أرضاً خصيبة للنزاعات والاحتمالات الصوفية والظُّهرانية. إنه اختراق من موقع فئات اجتماعية مثقفة مستنيرة، في جموع واسعة منها، وطامحة للتغيير في ظلال قراءة للنص المعني خيّب قارئوه من الفقهاء والكلاميين وغيرهم آمالهم.

ولقد تبلورت خيبة الأمل تلك بالعلاقة السلبية مع تعاظم موقفين مركزيين اثنين، تمثل الأول منهما بالصيغ الإيديولوجية المنحازة، التي انطلق منها أولئك في جهودهم لقنونة أسس السلطة المركزية الفتية والمتصاعدة بالهيمنة وفي تقعيدها وتكريسها في ضوء المنظومة الدينية «المستقيمة». أما الموقف الثاني فقد أفصح عن نفسه بصيغة العملية التي تصدى لها أولئك والتي تمثلت بإيجاد أقيسة عقلية قطعية وبراهين منطقية صورية ؛ في أغلب الأحوال، لجأ إليها المذكورون إياهم في مهمتهم تلك؛ بحيث قاد هذا وذاك إلى محاصرة المثقفين المستنيرين المُثقلسين والمبهوطين نفسياً وأخلاقياً واجتماعياً واقتصادياً بأعباء الاتجاه السياسي الاستبدادي ومحاولة بسْطه هيمنته الشمولية على الجميع. وقد زاد من تعقيد الموقف واضطرابه أن هذا الأخير استمد شرعيته - بطواعية مَثَلُه في ذلك مَثَلُ غيره من المواقف المندرجة في الحقل المعني - من النص القرآني الحديثي المُتقاتل عليه والمتصارع من قبل المذاهب والأحزاب والمدارس والفرق والتيارات الإسلامية ومن يمكث وراءها من أئمة وفقهاء ومفسرين ومؤوّلين ومجتهدين، وغيرهم.

ويلاحظ أن ذلك الموقف الأخير بلور شرعيته النصّية المذكورة في ضوء

قراءته القرآنية الحديثية **الخاصة**، ومن موقع التأكيد على أن هذه الأخيرة هي القراءة **الشرعية الوحيدة الصحيحة**، الممكنة والمحتملة **والمُلزمة**. ومن الناحية التاريخية: ظهرت هذه القراءة وتبلورت في بدايات تنصيص القرآن عبر جمعه وكتابته، وتتوجت بإنجاز «مصحف عثمان». فهذا المصحف، إذ جُمع في ضوء ماحدث لأمثاله من المصاحف التي أحرقها عثمان أو طبخها وبالعلاقة مع ماأُنقص ومازيد من سور وآيات بحسب مامرّ معنا سابقاً وفق المعطيات المقدمة من جمع من الكتاب والمصنفين الإسلاميين، فإنه يفصح عن نفسه بمثابته قراءة عثمانية للكلام القرآني، استطاعت أن تحقق هيمنة كبرى بل وحاسمة في أوساط المسلمين، خصوصاً مع القرن الحادي عشر الميلادي. ومن ثم، يمكن القول بأن تلك القراءة: التي اكتسبت إسم «أهل السنة والجماعة»، أصبحت ـ وقد مثلت في بداياتها فرقة من الفرق الإسلامية المتعددة ـ رويداً رويداً ويداً بيد مع تأييد السلطة السياسية الدولتية المهيمنة القراءة المهيمنة وسيدة الموقف، خصوصاً بعد أن تم القضاء على التيار الاعتزالي. وعلى هذه الطريق، امتلكت الفرقة المذكورة سلطة المرجعية الأساس في كل مايتصل بأمور الدين عقيدة وفقهاً وشريعة(1)

وجدير بالإشارة إلى أن النفري يتحدث، بوضوح، عن التعدد في القراءات للنص القرآني الحديثي، حيث يرى فيه أكثر من حالة مشروعة، أي حيث يرى في أحد تجلياته ـ وهو «المعرفة الصوفية» ـ القراءة التي تحقق للإنسان سعادته. فهو يعلن:

«وقال لي: العلماء ثلاثة، فعالم هُداه في قلبه، وعالم هداه في سمْعه، وعالم هداه في تعلّمه»(2) .

---

(1) ـ انظر، مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد ـ نقد الخطاب الديني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 120.

(2) ـ المواقف والمخاطبات لمحمد بن عبد الجبار النفري ـ ضمن سلسلة (جب) ، مصر 1935، ص 34.

فإذا كان العالم الأول يتمثل بالفقيه وكان الثاني يتمثل بالفيلسوف، فإن العالم الثالث يظهر بصيغة العارف الصوفي. فهذا الأخير يمتح من «ذاته الجوّانية»، تلك الذات التي تبحث عن خلاصها في الإندماج الكلي بالكون الإلهي أو الإله الكوني. ولذلك، فإن مالم يكن يعرفه النفري بعد - وهو تلك المعرفة اللّدنيّة - لايمكن أن يوضع في مستوى واحد مع ماعرفه شفاهاً وعقلاً:

«وقال لي: تعرُّفي الذي أبديته، لايحتمل تعرُّفي الذي لم أُبده»[1].

ويعلق نيكلسون على ذلك، مشيراً إلى أن الدين، وفق هذا الموقف،

«يرى الأشياء من خلال التعدد، أما المعرفة فتعتبر الجميع في التوحد»[2].

إن ذلك يفضي إلى أن القراءة الصوفية - الباطنية، التي نشأت وتبلورت في خضم أحداث أخذت تسحق فردية الفرد من الفئات الوسطى ومادونها خصوصاً باسم سلطة سياسية استبدادية تعمل على تعميم هيمنتها الكلية وباسم تقعيد فقهي، أتت بمثابة ردّ فعل ذاتي فردي على ذلك، وتعبير عن قصورها في فهمه تاريخياً واجتماعياً. ومن ثم، فهي وعي افتقد لحظة التبصر التاريخي والإجتماعي، فظل - بالتالي - قاصراً وعاجزاً عن تبيّن المسوغات التاريخية والاجتماعية الكامنة وراء تلك السلطة وعملية تقعيدها وضبطها فقهياً. ولعلنا نقول، تدقيقاً لذلك وتخصيصاً، إن الظاهرة المذكورة مثلت نقداً لشطري الموقف المعْنيَّيْن (السلطة وقراءتها الفقهية). بيد أن هذا النقد كان **من الخلف**، حيث اتسم بذاتية خلاصية فردية وبمصدر معرفي لاتاريخي ولااجتماعي.

وإذاً، إذا كان الباطن من اختصاص «أهل المعرفة والعلم» والظاهر من اختصاص الفقهاء والكلاميين من أهل «السنة والجماعة»، **فإن القراءة الباطنية اللدنّية** تغدو الأكثر اقتراباً من الإنسان الإلهي أو الإله الإنساني. وهذا، بدوره،

---

(1) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص 2.

(2) - ر. ا. نيكلسون: الصوفية في الإسلام - ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبه، مصر 1951، ص 75.

كوّن نقداً **سلبياً عميقاً** لـ «**السلطة الدنيوية**» ولـ «**السلطة الدينية**»، على حد سواء، وذلك بهدف البحث عن حل لدى مَنْ جعلت منه هاتان السلطتان ركيزة لهما ومنطلقاً، أي الله؛ ولكنْ بعد إعادة بناء العلاقة بينه وبين الإنسان «باطنياً». لنقرأ النفري:

«وأعلم أني إذا تعرفت إليك، لم أقبل من السنة إلا ماجاء به تعرّفي، لأنك من أهل مخاطبتي تسمع مني، وتعلم أنك تسمع مني، وترى الأشياء كلها مني»[1].

فهو، هنا، مع غيره من «الباطنيين»، يسلك مسلكاً مضاداً للقيّمين على الشريعة من الفقهاء والمحدّثين، وذلك بأن يرفض سلطتهم الإيديولوجية الدينية على الرأي العام، معلناً ـ في سياق ذلك ـ أن «طريق الخلاص» لايقتضي، بالضرورة، الإنخراط في حقلهم، بل ربما يقتضي الوقوف الحازم ضدهم، خصوصاً وتحديداً إذا كانوا من لواحق السلطة السياسية الإستبدادية. وهنا، لايعدم الباطني (الصوفي) مايدعم به ويشرْعن قراءته الهرطقية هذه للنص الديني. فأمثال «الحديث القدسي» التالي يتضمن احتمال هذه القراءة:

«ماوسعني أرضي وسمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن»[2].

ففي هذا الحديث، نواجه مقابلة بين الكونين الأعْظمين، الكبير ممثلاً بالسماوات والأرضين، والصغير ممثلاً بالإنسان، وقلبه خصوصاً. هذا التقابل يكتسب لدى الصوفية دلالة وجودية ومعرفية لدنّية، تشير ـ بدورها ـ إلى تقابل بين «الجهر المباشر المفقّه» بالقول و «الكتمان الذاتي البكر» له. ولذلك، فإن أولئك المتفيْقهين الصخّابين الذين يملأون الأفق بمواعظهم وإداناتهم وتحذيراتهم، لايفلحون ـ بحسب الموقف **الصوفي** المعني ـ ؛ خصوصاً حين يكون «ظاهرهم» غير «باطنهم». فمثل هؤلاء غير مهيأين للكشف عن «الحقيقة». ومن ثم، فالله يميز

---

(1) ـ النفري: المواقف والمخاطبات ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 22 ـ 23.
(2) ـ ضمن: ر.ا. نيكلسون ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 70.

بينهم وبين أولئك من أهل «الإيمان»:

«إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ماتكتمون»[1].

في هذا السياق، قد ينشأ لبس فيما يتصل بـ «الظاهر» و بـ «الباطن». فلعله قد ظهر ـ حتى الآن ـ أن الصوفية، في قراءتها للنص القرآني، تجزّء «الحقيقة» وتبعثرها إلى ذينك الوجهين؛ وهو أمر غير وارد. فإذا كانت تتحدث عن هذين الأخيرين معتبرةً أن ثانيهما (الباطن) هو الحق وحده، فإنها ـ بذلك ـ تعلن أن «الوجود»، كما الحقيقة، يمثلان وجهاً واحداً؛ مما ينطوي على الحصيلة الكبرى، وهي أن «الحق» واحد، هو الذي يتجلى ـ في هذه الحال ـ في «الباطن» كما في الظاهر، كما فيما بينهما وماحولهما. وهذا هو مايتحدث عنه «الشيخ الأكبر»، حينما يعلن في «فتوحاته» مايلي: «والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن. فالظاهر له التنوع والباطن له الثبوت فالباطن الحق عين ظاهر الإنسان والظاهر الحق عين باطن الإنسان فهو كالمرآة المعهودة إذا رفعت يمينك عند النظر فيها إلى صورتك رفعت صورتك يسارها فيمينك شمالها وشمالك يمينها، فظاهرك أيها المخلوق على صورة إسمه الباطن، وباطنك اسم الظاهر له، ولهذا ينكر في التجلي يوم القيامة ويعرف ويوصف بالتحول في ذلك، فأنت مقلوبه فأنت قلبه وهو قلبك»[2].

وقد أصاب نصر حامد أبو زيد، حين ضبط المعنى «الصوفي» البعيد لما يوهم بأنه «حق» قائم على ثنائية «الباطن والظاهر»، على النحو التالي: «إن الجمع بين العقل والشرع، والتنزيه والتشبيه، والوحدة والكثرة، والظاهر والباطن، وكل الثنائيات ليس صيغة تلفيقية لحل المعضلة، ولكنه استبعاد للحصر والتحديد والتقييد، وذلك لحساب الإطلاق واللاتحدد واللاتناهي. إنه ـ بعبارة

---

(1) ـ القرآن ـ سورة الأنبياء/110.

(2) ـ ابن عربي: الفتوحات المكية (في اربعة مجلدات) ـ دار صادر بيروت، مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بالقاهرة 1329 هـ، المجلد الرابع، ص 135 ـ 136.

أخرى ـ إلغاء للثنائية، لابالتوحيد بينهما توحيداً ميكانيكياً، ولكن عن طريق خلق وسيط قادر على استيعابهما معاً هو القلب»[1]. وهذا هو ماعبر عنه جاك بيرك، حين تحدث عما سماه «القراءة النحوية للقرآن»: إذ «لم يعد ضرورياً أن نتردد بين بساطة المعنى الظاهر المفروض وبين تأملات المعنى الباطن. فقد أصبح النحو كله ظاهرياً...، كما أصبح في مقدوره أن يدخل في النص من ناحية سمكه دون أن يتخلى عن حرفيته في الوقت نفسه»[2].

هاهنا، قد يغدو مسوغاً أن يشار ثانية إلى أن القراءة الصوفية للنص القرآني من الصعب أن يُستنبط منها موقف نخبوي يوجه ضد «العامة» ممن يأخذون بـ «الظاهر»، الذي لم يعد فهمه وارداً على أساس شطره عن «الباطن». ومما هو ذو دلالة نافذة، وإن من خارج الحقل الصوفي عينه، أن يكون جمهور واسع من المتصوفة متحدراً من الفقراء والمفقرين أو الذين رفضوا ماعندهم من ثروة وجاه اجتماعي وغيره، أي مايجمعهم ـ بالأصل ـ مع ذوي المال والسلطة. ولذلك، يصح هنا القول بأن هذا الموقف الصوفي الأساسي لايلتقي بالموقف الذي مثله أبو حامد الغزالي في كتابه الموسوم بـ «إلجام العوام عن علم الكلام»، حيث يعلن فيه مايشي بوضوح بنزوع نخبوي واضح حيال من لايمتلك «موهبة ذهنية» من جمهور السواد.

والأمر يغدو أكثر حساسية وأهمية حين نضع في الاعتبار مافهمه خصوم الباطنيين تحت هذا الإصطلاح، أي «الباطنيين». فلقد ذكرنا، في موضع سابق من هذا البحث، أن ابن الجوزي صنف ضمن ذلك الأخير ثمانية أسماء، يلاحظ أنها هي التي جسدت ومثلت اتجاهات أساسية وكبرى في المعارضة السياسية والفكرية على امتداد التاريخ العربي الإسلامي. أما هذه الأسماء فهي (الباطنية، والإسماعيلية، والسبعية، والبابكية، والمحمّرة، والقرامطة، والخرّمية، والتعليمية).

---

(1) ـ نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل ـ دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار الوحدة بيروت 1983، ص 366.

(2) ـ جاك بيرك: حينما كنت أعيد قراءة القرآن ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 21.

وإن مايلفت النظر في ذلك يكمن في أن قراءة النص القرآني الحديثي باطنياً لم تقبع وراء حدود موقف نظري تأملي، بل تحولت ـ شيئاً فشيئاً وربما على نحو خاص ـ إلى **استراتيجية** سياسية نظرية وضعها «الباطنيون» لاستقراء الواقع المعقد في ضوئها، ولمنح معارضتهم للسلطة المهيمنة مشروعيتها دينياً وسياسياً.

من هنا، كان لنا أن نقرأ تاريخ الحركات الباطنية، ضمن ذلك الاعتبار، من حيث هو وجه **من أوجه التاريخ السياسي والإيديولوجي في** حقل التاريخ العربي **الإسلامي**. وهذا ماجعل تلك الحركات تظهر في أعين الناس بمثابتها مواقف سياسية، تستمد قاعدتها، **أولاً**، من «الحياة الدنيوية» بما فيها من مصالح اقتصادية واجتماعية، وثانياً من النص الديني الذي يجسد، والحال كذلك، قاسماً مشتركاً بين الحركات المذكورة ومناوئيها.

وإذا كانت تلك الحركات **الباطنية**، في معظمها، قد انطلقت من وهْم كونها هي وحدها تمثل «حقيقة» النص القرآني الحديثي ـ مثلها في ذلك مثل الحركات الدينية المتشددة من نمط الحنبلية السنّية والتيميّة ـ فإنها، في ذلك وبأحد أوجه المسألة الرئيسة، انطلقت من رد فعل على هيمنة بعض هذه الأخيرة بصفتها حركات ظاهرية تقبع في عقل السلطة السياسية المهيمنة منظِّرةً فاعلة، أو لاهثةً وراءها، حتى في حال كونها خارج هذه السلطة أو ملاحقة منها؛ إضافة إلى أنها (أي تلك الحركات) تضرب جذوراً في حقل التقاليد الدينية الشعبية على نحو مستتر أو معلن. ولكن إلى ذلك، فإن الحركات الباطنية المذكورة جسدت ـ أيضاً بل ربما أولاً ـ تعبيراً عن غياب بديل ديني مستنير، يأخذ بالتعددية الدينية، ويجعل منها أسلوباً في الحكم السياسي (الحاكمية). ولابد من الإشارة إلى أن الظاهرية، بمعنى آخر أساسي لها، طرحت نفسها بمثابتها إقراراً بإعلان أن **الجميع** ينتمون إلى النص الإسلامي، حتى لو اعتُقد أن وراء هذا الإنتماء مواقف توظيفية أخرى، أو ربما ـ كذلك ـ حتى لو اعتُقد ظاهرياً أن هذا «الإنتماء» لايعدو أن

يكون قشرة ظاهرية لانتماء آخر. وفي مثل هذه الحال، يجري التركيز على أمثال الحديث النبوي التالي (وقد أتينا على ذكره سابقاً):

«أنا أحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»[1]،

حيث يكون المقصود بهذين (الظاهر والسرائر) مايعرض من أحوال في «الحياة الأولى»، أي هذه «الفانية». ولذلك، كان حرياً بالنبي أن يستخلص من ذلك النتائج المترتبة عليه. وقد فعل ذلك، حيث أعلن بوضوح وتواضع:

«إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولاأشق بطونهم»[2].

كما جرى التأكيد على مثل الآية القرآنية التالية:

«لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها وماأنا عليكم بحفيظ»[3].

في هذا السياق، لايتوقف الباطنيون عند الإقرار بأن «الظاهر» من النص لغيرهم و «الباطن» منه لهم. إنهم ينتقلون إلى الخطوة النوعية القصوى، التي بمقتضاها تبرز قراءتهم الباطنية لذلك النص بصفتها «جوهره المكنون» والوصيّ

---

(1) ـ ههنا، تجدر الملاحظة التالية، وهي أن محمداً، الذي لايعرف في «هذه الدنيا» إلا الظاهر، تتاح له ـ بحسب السيرة ـ إمكانية معرفة «الباطن» لاحقاً، حين يلتقي ربه ويلقاه إما في رحلته المعراجية وإما يوم القيامة. ذلك لأن «الجنة» نفسها تقوم على «الظاهر والباطن»، إنما من موقع الإمكان بمعرفتهما من قبل النبي: وربما كذلك من قبل المؤمنين، الذين يمعمون بالإنتهاء إليها. فمحمد يعلن في حديث له: «إن في الجنة غرفاً يُرى ظاهرها من باطنها وباطنها من ظاهرها». (الحافظ محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، المنذري: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، دار إحياء التراث العربي، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة 1968، ضبط أحاديثه وعلق عليه مصطفى محمد عماره، ص 516).

أما السبب في ذلك فيكمن في أن «الجنة» لاتحتمل وجوداً ملفقاً أو مزدوجاً أو ثنائياً، لأنها تجسد «الحقيقة المطلقة»، أي الحقيقة من حيث هي. وعلى هذا، يلقى النبي محمد، كأول نبي وكأول إنسان، ربه، وذلك ـ كما يعلن هو ـ حيث يدخل الجنة «فيتجلى له الرب تبارك وتعالى، ولايتجلى لشيء قبله، فيخر ساجداً». (المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 440).

(2) ـ عبد الرحمن بن الجوزي: تلبيس إبليس ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 99.

(3) ـ القرآن ـ سورة الأنعام/ 103 ـ 104.

على أهل الظاهر، بكل طرزهم وأنماطهم.

وهذا ماقادهم ـ في معظم أنساقهم ـ إلى الإنزلاق فيما انزلق فيه معظم خصومهم: الحقيقة الجوهرية لاتخرج عن حوزتهم. وإذا عدنا إلى قول النفري من أن العلماء ثلاثة أحدهم عالم الباطن اللَّدنّي، فإن عدد «ثلاثة» هذا يُختزل، في القراءة الباطنية (الصوفية)، بعدد (واحد)، هو بعينه هذه القراءة. ومن ثم ووفق ذلك، تكون الآية القرآنية الشهيرة المتعلقة بالمتشابه والمحكم والتأويل والعلماء، والمَأْتي عليها مراراً[1] ، تأكيداً لمقولتهم. إذ إن «الظاهريين» يبرزون، والحال كذلك، بصفتهم أهل «الزيغ والقشور»، الذين يأخذون ب «المتشابه»، في حين أنهم هم ـ أي الباطنيين - يعتبرون «العلماء» بحق، القادرين على ممارسة «التأويل الحق»، بحيث يتمكنون من الإحاطة بـ «المحكم»؛ هذا، بطبيعة الحال، إذا وضعنا في الحسبان أن «الواو»، في الأية المذكورة، تُفهم بصفتها واواً عطفية وليس واو ابتداء، على ماقدمناه، في موضع سابق، من مقارنة بين البيضاوي وشارحه الكازروني.

وقد يفهم من ذلك أن الباطنيين ـ بتمييزهم القطعي بين «باطني ـ جوهري» و«ظاهري - مظهري» في النص القرآني (والحديثي بدرجة أو بأخرى ) ودون أن يحددوهما عيناً - فقد وضعوا هذا النص في أيدي المنتمين إليه ليتعاملوا معه وفي ضوئه على نحو حر ونشط ودونما عُقَد الوقوع في «الزيغ والانحراف»؛ وهو كذلك حقاً. لكنْ لما كانت للقراءة الباطنية خصوصيتها في «الذوق و«الرمز» و«الاشارة» و«الوجد» و«الجوهر» و«العرض» الخ ... مما لايحوز عليه، عادةً، سائر الناس وخصوصاً «العامة» منهم كما يعلن ممثلون لتلك القراءة، فقد انطوت ـ ضمناً وتحت ضغط ايديولوجي وسياسي - على نزوع إلى ما يقترب من «نخبوية ثقافية» بقدر ما وبمعنى ما. فالدفاع عن «الحقيقة الباطنية ـ الجوهرية» من قبل

---

[1] - تلك هي: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به» - سورة آل عمران/7.

المصادرين عليها ظهر وكأنه امتهان لـ «الجمهور» واستعلاء عليه، أي بذلك الذي يقدِّم ـ هنا ـ من حيث هو القابع وراء «العقيدة الظاهرية» في تلك «الحقيقة». وقد برز هذا الموقف في صيغتين اثنتين كلتاهما دمجت ـ كل منهما بطريقتها ـ بين النظري الذهني والسياسي الإيديولوجي. ولكنْ واحدة منهما أفصحت عن هذا الأخير (السياسي الإيديولوجي) على نحو مخصص وبارز. أما هذه الصيغة فقد تمثلت في «الشيعة»، مجسدة خصوصاً بـ «الشيعة الجعفرية»[1]؛ في حين عبرت الصيغة الأولى عن نفسها في شخص «الصوفية».

وإذا كانت الشيعة المذكورة قد ناطت شؤونها بـ «الإمام المعصوم»، العالم بالأشياء كلها عمقياً، فإن الصوفية ناطت أمورها بـ «الشيخ»، الذي يمتلك أسرار الباطنية؛ مما يحرره من «التكاليف الظاهرية»، كالصلاة والحج، التي يفهمها «باطنياً رمزياً»؛ أي من موقع «القلب». بيد أن الأهم في التأويل الباطني الصوفي للنص القرآني الحديثي تمثل في الإطاحة بالمصادرة اللاهوتية الإيمانية (السنية) المركزية التالية، التي ورد ذكرها فيما سبق، وهي: «لاإله إلا الله»، عبر المصادرة الصوفية التوحيدية التالية: «لاموجود إلا الله»[2]؛ معبّراً ـ بذلك ـ عما رآه ابن تيمية موقفاً صوفياً ينطلق من القول بأن وجود الأشياء المخلوقة ليس سوى وجود الخالق نفسه، وبأن كل شيء ينبثق من الجوهر الإلهي ليعود إليه في النهاية، مكوِّناً معه الواحد كثيراً والكثير واحداً[3].

---

(1) ـ يعلن أصحاب هذا الاتجاه ما يعلنه «الباطنيون» عموماً من أن للقرآن باطناً وظاهراً. ولكنهم يضيفون الى ذلك أن «الباطن» المذكور هو من شؤون أئمتهم، الذين خصوا به دون غيرهم من أهل الشيعة خاصة ومن المنتمين الى الاسلام بعامة. (انظر مع المقارنة: علي عبد الواحد وافي ـ بين الشيعة وأهل السنة ـ المعطيات المقدمة سابقاً؛ ص 36). ومن هذا القبيل، يبرز كذلك التصور الاعتقادي الدرزي الذي تأثر كثيراً أو قليلاً بالإعتقاد الاسماعيلي (انظر: فيليب حتي: تاريخ لبنان ـ بيروت، ص 318.

(2) ـ انظر: ابن تيمية ـ العبودية، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، الطبعة الثانية 1389هـ، ص 150 ـ 156.

(3) ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص 144 ـ 160.

وجدير بالقول، أخيراً، بأن الصوفية، في تمييزها الحازم بين «باطن» و«ظاهر» في النص القرآني الحديثي، قدمت تعبيراً عميق الدلالة عن عالم «المفلوكين» المهمشين المفقرين المذلين، حتى لو كان هذا التعبير قد اكتسب طابعاً موغلاً في الرمزية وفي نكوصه عن المشخص فيما بين الاجتماعي الاقتصادي والإيديولوجي والسيكولوجي والجنسي. إنها الوجه الآخر من «الجنة الأرضية» المفقودة و «الجنة السماوية» الموعودة، وكذلك البديل «الروحي» عنهما، ذلك البديل الذي يشتمل على «ثمار» الأكوان كلها، دفعة واحدة. ولذلك، **فهي الزفرة المبهوظة والأمل المغدور لأولئك** المخيَّبي الآمال في واقعهم كما في «أولي أمرهم» من ذوي السلطة السياسية والاقتصادية وذوي السلطة الإيديولوجية الدينية المتحالفين فيما بينهم ضمن علاقة المصالح المسوغة إيديولوجيا والإيديولوجيا المكرسة مصلحياً.

* * *

ويتعين علينا الآن، أي في ذلك المعْقد الخصب من المسألة المعنية، أن نفحص مايمكن أن يتولد عن التقابل بين ابن تيمية والنبي محمد من طرف، وبين المتصوفة الباطنية من طرف آخر. ويمكن ملاحظة أن هذا التقابل يجعلنا نواجه المعضلة وقد ازدادت تفرعاً وإعضالاً. فالأول، محمد النبي، يعلن في حديث له أتينا على نصه سابقاً، وهو أنه يحكم بالظاهر، في حين أن الله يتولى السرائر. ماالعمل، والحال كذلك، إذا لاحظنا أن ابن تيمية ـ وهو مَنْ هو في أهميته في تاريخ الفكر الإسلامي ـ يفهم النبي على نحو آخر مباينٍ، لفظاً ونصاً، لما أعلنه هو نفسه (أي النبي) عن نفسه. ابن تيمية هذا يحدد موقفه ذاك في رسالة له عنوانها يدل عليها، وهو: «معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول». بل إنه يعلن في هذه الرسالة ـ كما هو بيّن من العنوان ـ عما يزيد عليه، بحيث يغدو النبي محمد العارفَ بإطلاق للدين

أصلاً وفرعاً، وباطناً وظاهراً، نظراً وعملاً؛ ومن ثم، فهو العارف في القبل والراهن والبعد:

«فصْلٌ في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيّن الدين أصوله وفروعه باطنه وظاهره، علمه وعمله»(1).

هل يعرف ابن تيمية عما عرفه النبي أكثر من النبي نفسه، الذي أعلن أنه يحكم بالظاهر دون السرائر المنوط حكمها بالله؟ أم هل سيقال، مثلاً، إن الحديث (وأمثاله) وضعه الوضّاعون وفق مصالحهم، وإن الحديث «الصحيح»، من ثم، هو ذاك الذي يكرس النبي حكماً للظاهر والباطن؟ ولكنْ إذا كان الأمر كذلك، فـ«الكتاب» نفسه يعلن أنه يحتوي «المُحكم والمتشابه». وهذا مايفتح أبواباً واسعة لتقصي «المحكم» وإتباعه، وكذلك لكشف «المتشابه» والابتعاد عنه. مَن يحكم على مَنْ؟! هكذا، تعود المسألة مفتوحة أمام «أهل الباطن»، ليعلنوا أنهم هم المؤهلون لـ «الغوص في المعاني الخفية» للنص القرآني والحديثي، أي في معانيه «المحكمة». ولايقدم كثيراً أو قليلاً أن يُقال، حينئذ، بأن «الله اشترط» على المتنازعين في «كتابه» أن يردوا نزاعهم إليه وإلى رسوله:

«فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول»(2)،

أي ـ حسماً للمسألة ـ أن ينتهوا بها لصالح «الظاهر»! إذْ ماهو «الظاهر» هذا، هنا؟

إن ابن تيمية، الذي يكفّر «المتفلسفة والباطنية» لأنهم لايقنعون بـ «النقل» بل يلجؤون إلى «العقل ـ الفلسفة» وإلى «الذوق الجوّاني ـ المتصوفة الباطنية»:

---

(1) ـ ابن تيمية: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ـ مع رسالة في المظالم المشتركة ـ حققه وخرّج أحاديثه عبد العزيز رباح، دمشق 1387هـ، ص5.

(2) ـ القرآن ـ سورة النساء/59.

يستشهد بكلام للرازي في رده على هؤلاء وغيرهم، إذ يقول:

«لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما وجدتها تشفي عليلاً، ولاتروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن في الإثبات: (إليه يصعد الكلم الطيب).. و (الرحمن على العرش استوى)... وأقرأ في النفي: (ليس كمثله شيء)... (ولايحيطون به علماً)... قال: ومن جرب مثل تجريبي، عرف مثل معرفتي»[1].

كيف لابن تيمية أن يرى في تلك الطريق الإثباتية «شفاء للعليل وارتواء للغليل»، في الوقت الذي مازالت المسألة تفرض نفسها بمثابتها خزاناً لاينضب لتوتر نصّي متصاعد؟ فلقد رأينا، فيما سبق، كيف وقف أنس بن مالك عاجزاً أمام الآية الواردة آنفاً (الرحمن على العرش استوى)؛ ذلك لأنه لم يدر مايفعل في تأويله أو تفسيره لـ «العرش» و «الإستواء». فمثل هذه الآية أثارت لدى الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة مشكلات كبرى، كانت من وراء الاستقطابات التي تبلورت في صفوفهم.

ولعله من الملاحظ أن ابن تيمية يقع في خُلف منطقي، حين يهاجم الصوفية لاتباعهم «طريق القلب والذوق والإرادة» للوصول إلى «الحق»، ويورد، في الوقت نفسه، آية قرآنية تؤكد على أن من هداه الله إلى الإيمان، لن يضله أبداً:

«وماكان الله ليضل قوماً إذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون»[2].

إذاً، لِمَ يضنّ ابن تيمية على المتصوفة أن يسلكوا طريقهم، بعد أن اهتدوا إلى الإيمان عامة؟! ثم، لِم يُقر ابن تيمية بأن:

---

(1) ـ ابن تيمية: معارج الوصول ـ المعطيات المذكورة سابقاً، ص 17.
(2) ـ القرآن ـ سورة التوبة/115.

«للصحابة فهماً في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين»(1) ، ويعلن ـ في الوقت نفسه ـ رفضه لأنْ يكون الصوفية من ذوي «فهم خاص للقرآن»؟ هل يملك هو نفسه هذا «الفهم الصحابي للقرآن»؟ وإذا كان ذلك كذلك، فمن يحكم فيه، أليس الصوفية طرفاً في الموقف؟! ألا يصح القول بما نقله ابن تيمية عن ابن سينا من أن

«الرسول علم الحقائق، لكن... لم يبيّنها بل خاطب الجمهور بالتخييل في خطابه لافي علمه»؟(2) وإلا، لِمَ يُعلن ابن تيمية ذاته عن أن «الرسول»

«بين الدين أصوله وفروعه باطنه وظاهره، علمه وعمله (وأن) هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان»(3) ؟

كيف بين محمد ذلك، والأمر على ماهو معروف من وجود «المحكم والمتشابه» في «الحديث»، كما في «القرآن»؟ كيف وصل السيوطي إلى أن في «الحديث كما في القرآن المحكم والمتشابه»، كما سبق أن أوردنا ذلك في حينه(4) ؟ ثم ينبغي أن يضاف إلى ذلك ماكان يعلنه النبي من أنه «بشر»، مؤكداً ـ على هذه الطريق ـ على أن «البشر»، بما هم كذلك، غير مهيئين للغوص فيما وراء الظاهر، أي «الغيب». وقد قال النبي محمد، ضمن هذا الاتجاه:

«إنما أنا بشر. وإنكم تختصمون إليّ، فلعل بعضكم يكون ألحنَ بحجته من بعض. فأقضيَ له على نحو ماأسمع منه. فمن قضيت له بشيء من حق أخيه. فلا يأخذنّ منه شيئاً. فإنما أقطع له قطعة من النار»(5) .

إن جماع القول فيما قيل يكمن في أن الصوفية امتلكت من الشرعية في قراءتها «الصوفية الاستنباطية ـ الاستنباطية» للقرآن مالمتلكته القراءات القرآنية الأخرى،

---

(1) ـ ابن تيمية معارج الوصول ـ المعطيات المذكورة سابقاً، ص 46.
(2) ، ضمن: ابن تيمية ـ المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 5 ـ 6.
(3) ـ ابن تيمية: المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص 5.
(4) ـ انظر الشاهد، الذي أوردناه للسيوطي ضمن حاشية على (مالك بن أنس: الموطأ).
(5) ـ الموطأ للإمام مالك ـ الجزء السادس، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 448، ضمن (كتاب الأقضية).

خصوصاً السلفوية (الأصولوية) منها، التي يمثل ابن تيمية أحد أركانها. فهو الذي يعلن، دون لبس:

«والصواب طريقة السلف، وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص، فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ. فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة، وحفظت النص المنسوخ؛ فهذا لايوجد قط ونسبة الأمة إلى حفظ مانهيت عن اتباعه، وإضاعة ماأمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك». ومن ثم، فإن «معرفة الإجماع قد تتعذر كثيراً أو غالباً، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟ بخلاف النصوص، فإن معرفتها ممكنة متيسرة... فالطالب قد لايجد مطلوبه في **السنة مع أنه فيها** (خط التشديد مني: ط. تيزيني) وكذلك في القرآن؛ فيجوز له إذا لم يجده في القرآن أن يطلبه في السنة (إذا) لم يكن (ما) في السنة معارضاً لما في القرآن وكذلك الإجماع الصحيح لايعارض كتاباً ولاسنة (خط التشديد مني: ط. تيزيني)»[1].

إن ابن تيمية، في هذا النص كما في غيره من أعماله، يصادر على كل القراءات للنص القرآني الحديثي، التي تخرج عليه، بما هو، ومن حيث هو زماناً ومكاناً وبنية ووظيفة. فعلى سبيل الإمتهان للمجتهد، الذي لم يفقد إحساسه التاريخي بالزمان والمكان، يعلن ابن تيمية، بعبارة مفعمة بالمكابرة والعدمية التاريخية التراثية، إن هذا المجتهد، الذي يحث الخطى باتجاه إيجاد حل لمشكلاته النوعية الجديدة، لايصح أن يبحث عنه في عصره هو نفسه، بل عليه أن يلفّقه على نحو من الأنحاء باسم ذلك النص ومن موقعه، حتى حين يتضح أنه «قد لايجد مطلوبه في السُّنة وكذلك في القرآن»[2].

---

(1) ـ ابن تيمية: معارج الوصول ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 48.

(2) ـ نعيد إلى الأذهان ماأعلنه أحد الباحثين الاسلاميين في العام 1990 من القرن العشرين، وهو محمود العكام: «القطعي والظني في الإسلام كنيلان بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستجدات. وسعة دلالات ألفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء». (عد إلى الشاهد وسياقه في الفصل الأول من هذا البحث).

إن هذا الموقف النظري الإستراتيجي للأصولوية (السلفوية) هو، من بين المواقف الأخرى المحتملة على صعيد قراءة النص القرآني الحديثي، الأكثر استفزازاً للسياقات الإجتماعية والتاريخية والتراثية لهذا النص والأكثر امتهاناً لها؛ كما هو، من بين تلك المواقف، الأكثر فاعلية في إنتاج اغتراب النص المذكور إزاء الواقع وإبرازه بمثابته عبئاً عليه. وقد عملنا، فيما سبق، على استقصاء الإواليات الكامنة في بنية هذا الموقف، والتي تتيح له أن ينتج نفسه ويعيد إنتاج نفسه تحت مظلة الوهم الإيديولوجي وإعادة توليده وإنتاجه، بحيث إننا نواجه حضوراً له قد يكون كثيفاً في الوضعية العربية الراهنة.

إن موقف ابن تيمية من القراءة الصوفية للنص القرآني الحديثي هو واحد من مواقف متعددة أسهمت، بقوة، في تحويل عملية التفسير والاجتهاد والتأويل لهذا النص إلى فزّاعة في أيدي الأصولويين ضد الاتجاهات المستنيرة في الحركة الدينية الإسلامية منذ القرن الرابع عشر حتى الآن، مروراً بالوهابية وغيرها من الحركات الأصولوية، التي أعلنت «الجهاد» ضد المحرفين المبتدعين. والأمر الملفت هو أن قراءة ابن تيمية للنص القرآني الحديثي نظر إليها جمع من الفقهاء وجمهور واسع من المؤمنين على أنها «بدعة»، خصوصاً في جانبها الذي يحرّم ابن تيمية بمقتضاه ليس «زيارة قبور الأولياء والقديسين» فحسب، بل كذلك زيارة «قبر النبي»، وذلك بدعوى أن هذا يحول دون «التفرغ لله وحده». وقد كان مصيره الشخصي المأساوي تعبيراً عن عملية التبديع تلك. فلقد سجن ابن تيمية في قلعة دمشق طوال مايزيد على ست سنوات، مات بعدها في القلعة. وكان سجنه هناك قد تم بأمر من السلطة، **التي استندت، في ذلك، إلى «بدعته»** وإلى الجمهور الغاضب الذي ينتسب، أساساً وبالاعتبار الإيديولوجي، إلى الإسلام الشعبي[1].

لقد عمل ابن تيمية، في قراءته الأصولوية الصارمة، على تسفيه الأحلام والآمال

---

(1) ـ انظر مع المقارنة: J. Fueck: Arabische Kultur u. Islam im Mittelalter - a.a O., S. 204 - 206

المدغدغة، التي صنعها الجمهور الواسع من «إسلامه»، ليقدم إليه «إلهاً متعالياً» و «نبياً قاسياً» في تطبيق سنته. فـ «الأولياء»، الذين صنعهم المتصوفة وكانوا هم في طليعتهم، كانوا بمثابة البدائل **المباشرة** عن القيم الدينية الأخرى الموغلة في التعالي والتعقيد. ولذلك وبحسب نيكولسن: «أفلح التصوف... إلى أن أمّن للمسلمين غذاء لم يؤمنه لهم الإسلام الرسمي. وبهذا المعنى، أصبح في الواقع (ديانة شعبية)»[1].

من هذا الموقع، عملت القراءة الصوفية للنص القرآني الحديثي على إنهاء أو محاصرة عنصريْ التعالي والمفارقة الخاصّين بالألوهية الإسلامية، اللذين يجسدان سمتين كبريين في القراءة التيمية للنص المذكور. وهكذا، أصبح ممكناً أن يعلن الحلاج شعره «الدامي»، أي الذي كلفه حياته:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا جسدا

إن الحديث عن «باطن وظاهر» في القرآن والحديث النبوي قاد، باسمهما، إلى تكوين إحداثيات وفضاءات جديدة في حقل التحرك القرآني الحديثي. ومن ثم، فقد اتسعت دائرة الاختراق لهذا النص هكذا بعيداً، بحيث بدا مستجيباً لاحتياجات أوساط أخرى من المؤمنين غالباً ماكانت تعيش في أحوال شديدة الإضطراب والتهميش الاجتماعي أو الاقتصادي أو النفسي أو الديني أو الإتني إلخ...، أو هذه جميعاً. فهذه الأحوال كانت تختزن موروثاً ثقافياً بخصوصية بارزة، لم يكن بإمكان تيار إسلامي آخر غير الصوفية أن يستجيب - برهافة وحميمية - لها ويتقاطع بقوة معها، على نحو ملفت وبارز[2]. ونحن نعلم أن الغزالي - وهو الشخصية الإشكالية

---

(1) - ضمن: دومينيك سورديل - الإسلام، المعطيات المذكورة سابقاً، ص 86.

(2) - من هنا، قد يصح الأخذ برأي Bel التالي، ضمن حدوده التاريخية: «إن أسباب الانتصار النهائي للإسلام عند الزيغيين برابرة مراكش ابتداء من القرن السادس عشر تبدو في هذه الأمور الثلاثة: إنه اتجه نحو التصوف وانتهى إلى طقوس آلية بحتة؛ وإن الطرق الدينية أنشأت مهام دائمة لرسم هذا التصوف؛ وإن عبادة الأولياء نمت عند البربر ديناً يتناول إدراكهم وأذواقهم بحيث لم يكن الإسلام سوى رداء خفيف». (ضمن: هنري ماسيه - الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 201). ويعنينا التدقيق في ذلك القول، فنرى أنه لم يكن هنالك «رداء» يخفي ماسواه، وإنما كانت تلك الأمور الثلاثة، وغيرها، هي إسلام أولئك، بالضبط.

التي جمعت بصيغة مضطربة بين الفقه والكلام والتصوف والفلسفة ـ لم ينج من محاولة التأكيد على إمكانية قراءة «النص المقدس» صوفياً، وإنْ باتجاه صوفي سني. وبرأي نيكلسون، فإن الغزالي وإنْ لم يوفق في ابتداع «تصوف سني»، فإنه تمكن من أن ينشيء «سنة صوفية»[1] . وهو ـ بهذا ـ خفف من الضربات القاسية والمتتالية، التي يتلقاها المتصوفة من رجال الفقه السنيين. ذلك أنه ـ بسطوته الإيمانية السنية في حينه (في القرن الحادي عشر) ضمن أوساط السنة عموماً في المشرق العربي ـ جعل هؤلاء الرجال ينظرون إلى التصوف من موقع أميل إلى التغاضي (ولانقول القبول)؛ خصوصاً فيما لم يتصل بأمور من مثل «رفع التكليف» في الواجبات الدينية الطقوسية (صلاة وصوم وحج إلخ...)[2] .

كانت الكلمة الأخيرة للباطنية ـ بصيغتها الصوفية ـ قد تمثلت في «العودة المظفرة» إلى الحبيب ـ الله، عبْر قراءة استبطانية رمزية للنص المعني. وإذا كان الفقهاء والكلاميون قد قرؤوا النص القرآني الحديثي في ضوء قواعد منطقية ومن موقع الالتزام القطعي بالطقوس الدينية، وإنْ باختلافات في فهمها وفي بعض جزئياتها، فإن الصوفية ألحّوا على الحاس والرمز والإشارة والمعرفة «اللدنية» كسبيل للتوغل في «باطن» النص المذكور، مُخضعين ـ بذلك ـ هذا الأخير لـ «تأويل باطني» يطيح بـ «ظاهره» المفهوم ظاهرياً بغية التقاط «باطنه»، أو **بالأحرى** يقر بظاهره بمثابته هو وباطنه تجليين من تجليات «الحقيقة الكونية». وعلى هذه الطريق المركّبة والشائقة، وصلوا، مثلاً، إلى «أن الوحي ليس إلا صفاء النفس، وإن الشعائر الدينية ليست إلا للعامة، أما الخاصة فلا يلزمهم العمل بها، وإن الأنبياء سُوّاس العامة، أما الخاصة فأنبياؤهم الفلاسفة؛ وليس هناك معنى للتمسك

---

(1) ـ دومينيك سورديل: الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 85.

(2) ـ يكتب سلطان محمد الجنابذي، في سياق ذلك، معلناً أن «الصلاة القالبية بدون معرفة مراتبها الباطنة جيفة عفنة مؤذية». (عن: أحمد محمد حيدر ـ التكوين والتجلي، الأعمال الكاملة ـ 1 ـ دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس 1987، ص 187).

بحرفية القرآن، فهو رموز لأشياء يعرفها العارفون، إنما يجب أن يُفهم القرآن على طريقة التأويل والمجاز، وللقرآن ظاهر وباطن، ويجب أن تخترق الحجب المادية حتى نصل إلى أطهر مايمكن من الروحانية»[1].

ولعلنا نلخص الهدف الأكبر لعملية الاختراق الباطني الصوفي للنص القرآني الحديثي، في ضوء الموقف الذي أعلنه ابن سبعين الأندلسي (من القرن الثالث عشر)، إذ نشير إلى أنه إذا كان الفقهاء قد حددوا أهدافهم بتحديد الطرائق (الطرق)، التي تقود إلى عبادة الله، وكان الفلاسفة قد حددوا أهدافهم بتحديد الطرائق، التي تفضي إلى فهم الله كعقل كوني كلي، فإن المتصوفة الباطنيين «جاهدوا» لاكتشاف الطريقة، التي تجعلهم قادرين على **الاتحاد بالله والفناء فيه**. وإذا تعقبنا البواعث والمحرضات والمسوغات الوظيفية، التي كمنت وراء نشوء هذا الفريق الباطني، فلعله يتضح أنهم ـ عبر التجربة الصوفية الباطنية التي قادوها وتميزوا بها ـ واجهوا تيار التفقيه للنص القرآني الحديثي، الذي قام على ضبطه وقنونته وصوغه كتابةً. لقد أعلنوا مواجهتهم هذه بغية اقتحام البحث عن بديل يتمثل بـ «**عالم حر ومفتوح**» بعيد عن عيون السلطة السياسية والفقهية الإيديولوجية أولاً، ومن موقع الانتقام للتاريخ الإسلامي **غير المكتوب** (الإسلام الشعبي خصوصاً) ثانياً، ذلك التاريخ الذي غيبته قبضة العملية التفقيهية تلك، وعوامل أخرى.

ومن الملفت أن التجربة الباطنية المعنية ظهرت ـ بصيغتها الإمامية الشيعية ـ عبر رفض عملية التفقيه المذكورة، التي تلح على «حاضرها الخاص»، وذلك بطرح بديل عنها يتمثل بـ «مستقبل ما» كامنٍ في ضمير الباطن الروحي. وقد ترتب على ذلك أنها نظرت إلى الإمام على أنه تجسيد لـ «الحقيقة»، وإلى «النبي» بمثابته تجسيداً للشريعة. ولما كانت نبوة محمد آخر النبوات، كما أعلن ذلك هو نفسه، فإنها هي ـ

---

(1) ـ احمد امين: فجر الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً: ص 273.

كذلك ـ آخر «الظاهر». أما «الإمامة» فتبقى تمثل «باطن النبوة» عموماً وخصوصاً»[1].

وعلى الطرف النقيض المقابل، تقف **الظاهرية**. فهذه تعلن أن الممكن **الوحيد**، على صعيد قراءة النص القرآني الحديثي، يكمن في «ظاهره». ولقد وجد هذا الاتجاه تعبيره لدى جمع من الفقهاء، كان ابن حنبل وداود الظاهري (من القرن التاسع) في طليعتهم. أما الأول منهما فقد تمسك بحرفية التفسير لهذا النص، مع التساهل في حالات استثنائية بـ «إدلاء الرأي». لكن الثاني لم يُقر ـ مع جملة الظاهريين ـ إلا بذلك التفسير وبصيغة من «الإجماع»، الذي يقتصر على أصحاب النبي. ومعروف أن ابن حزم الأندلسي (من القرن الحادي عشر) كان من كبار المنظرين للظاهرية والمدافعين عنها. وماهو ذو دلالة هامة، بالنسبة إلينا هنا، يكمن في اعتقاد هؤلاء بأن «الباطن» لله، وبأن «الظاهر» لنا. وهذا يشير إلى الإقرار بوجود «باطن وظاهر»، مع التوقف في حدود الثاني[2].

بيد أن المذهبين السابقين، الباطني (الصوفي) والظاهري، يواجهان كلاهما رفضاً من مذهب «أهل السنة والجماعة»، الذي يكتسب ـ أحياناً ـ صيغة «أهل السلف»، أو «السلفية». فهؤلاء يرون أنه من التعمل والإفتئات على «الحقيقة القرآنية النبوية» أن تُجزأ هذه الأخيرة عبر النظر إليها باطناً وظاهراً. ذلك لأن «الحقيقة» المذكورة تمثل مُعطى واحداً. وبتعبير آخر، يلح أهل السنة والجماعة من جماعة السلف على أن الأمر، هنا، لايتعلق بـ «حقيقتين» تبرز الواحدة منهما (وهي الظاهر) بصيغة الشرع والأخرى (وهي الباطن) بصيغة التصوف وغيره؛ إنما الأمر يتعلق بـ «حقيقة» واحدة قد تبدو لنا بمظهرين إثنين. من هنا، أتى الهجوم الصاعق على من عمل ـ بحسب من ينطلق من مثل ذلك الموقف ـ على «تحطيم الشرع الذي

---

(1) ـ انظر، مع المقارنة: أدونيس ـ الثابت والمتحول، الكتاب الثاني، دار العودة بيروت 1977: ص 91.

(2) ـ انظر، مع المقارنة: هنري لامنس ـ الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 128 ـ 129.

سموه بالظاهر. (وعلى تكريس) السعي الضال وراء مايسمى بالفتوحات والكشوف التي ماهي إلا وساوس شيطانية وأفكار فلسفية إلحادية»[1].

وفي هذا السياق يندرج ماأعلنه الشافعي وماأتينا عليه في إطار سابق من أنه يؤمن بلا تشبيه، ويصدق بلا تمثيل، ويتهم نفسه في الإدراك.

وماهو ذو دلالة موضوعية، في ذلك، يكمن في أن المذهبين كليهما، الظاهري والخاص بأهل السنة والجماعة، مثلا قراءتين من قراءات **محتملة** للنص القرآني الحديثي؛ مثلهما في ذلك مثل القراءة الباطنية (الصوفية). وليس في **هذا** المعطى الدلالي الموضوعي مفاضلة لواحد من تلك المذاهب حيال الآخرين. وقد كان من شأن ذلك أن برزت التجربة السياسية والسوسيوثقافية والنصية للعصر الذي عاش فيه أولئك وهم هم أنفسهم، بواقعة اكتسبت شيئاً فشيئاً طابع حقيقة مكرسة واجهها المسلمون بإلحاح مطرد؛ تلك هي: إن من يتبنى ـ صراحة أو ضمناً أو على نحو ثالث آخر ـ فهماً خاصاً معيناً بذلك النص يعتبره **الفهم الصحيح له بإطلاق**، يخرج ـ على الأقل ـ من «مظلة الرحمة الإلهية»، التي عبر عنها النبي محمد بقولته الشهيرة (وكنا أتينا عليها في سياق سابق): لاتجتمع أمتي على ضلالة. كما كانت حقيقة أخرى تفصح عن نفسها في أذهان الفئات المستنيرة من المسلمين، وهي تلك التي تتمثل في أن قراءة ماللنص القرآني الحديثي إذا أريد لها أن تهيمن في وسط من أوساط المؤمنين فلعله لم يكن أمامها ـ في سبيل ذلك ـ إلا طريقان إثنان حاسمان أصبحا واضحين وضوح الشمس في رابعة النهار: إما الإندغام بالسلطة بنيوياً أو وظيفياً أو كليهما معاً، وإما النزول إلى تحت الأرض لممارسة عمل سري يلف الجمهور الواسع حوله.

---

(1) ـ عبد الرحمن عبد الخالق: الأصول العلمية للدعوة السلفية ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 32 ـ 34.

# - 3 -

وإذا كانت مسألة «الظاهر والباطن» قد أفضت إلى بلورة تيارين كبيرين في الفكر الإسلامي أخذا، من موقعها وعلى نحو صريح، على مشروعيتهما، فإن قراءة أخرى للنص المعني انطلقت من هذه المسألة ذاتها للوصول بها إلى نقيضها النظري؛ نعني بذلك «**القراءة الفلسفية**» للنص القرآني الحديثي. ههنا، نواجه ـ إجمالاً وعموماً ـ المسوغات التي نواجهها هناك؛ ولكن، بعد ذلك، تنحو تلك القراءة الفلسفية نحواً مستقلاً عن ذلك النص، لتؤسس لمنظومة معرفية جديدة تتحدد، أساساً، بكونها ذات بنية عقلية وذات رصيد نوعي خاص من المفاهيم والمقولات والأدوات المنهجية. وقد كان الصراع شاقاً من أجل الحفاظ على مشروعية عملية التأسيس لتلك المنظومة الفلسفية.

والقضية التي تطرح نفسها، في هذا الحقل، يمكن ضبطها بالسؤال التالي: لمّا كان التصور الإسلامي عموماً (والنص القرآني الحديثي من ضمنه وعلى نحو مخصص) مهيمناً في المجتمع العربي الإسلامي وكان على جميع المثقفين في هذا الأخير أن يحددوا موقفهم من ذلك التصور، فكيف تناول الفلاسفة، هنا، هذه القضية؟ للوهلة الأولى قد يبدو أن الأمر صعب كل الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً (هذا في حال الإقرار بأننا أمام نسقين معرفيين مختلفين ومتمايزين، هما الفلسفة والدين). لكن استقصاء الموقف وتحليله بعمق وفي سياقه المشخص، يظهران أمراً على غاية الطرافة هو ـ في الوقت نفسه ـ أحد أوجه الخصوصية الفكرية للمجتمع المذكور. ذلك الأمر يتضح في أن الفلسفة العربية، أو الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي المعني، كان لها أن تجد أحد مصادرها الكبرى في البنية الإشكالية للنص القرآني الحديثي ذاته، أي في كونه بنية مفتوحة، نصّاً ودعوة، تحتمل الاختراق باتجاهات وآفاق متعددة.

هينا وضمن هذه الخصوصية القرآنية الحديثة، كان من الممكن أن يُنطلق من

التشديد على الإنتماء للدين الإسلامي ومن الاستظلال بظله أولاً، ومن الحضور الكثيف لمسألة «الظاهر والباطن» ثانياً، للوصول منها إلى أقصى الحدود المعرفية، في حينه[1].

ولقد تم ذلك، فعبّر عن نفسه بصيغتين اثنتين، واحدة تمثلت في أن بعض الفلاسفة العرب الإسلاميين سلكوا ذلك المسلك ضمناً، دون أن ينّظروا له (ومن هؤلاء الكندي من القرن التاسع)، وأخرى تمثلت في أن فلاسفة آخرين من الحقل المعني سلكوا المسلك المذكور ضمناً، ولكن كذلك على نحو مفصح عنه؛ أما ابن رشد فكان أحد كبار هؤلاء. فهو إذ يتحدث عن ثلاثة أنماط من العقول ( هي الفيلسوف والفقيه والمؤمن العادي)، فإنه أعلن أن الفيلسوف هو وحده المخول باكتشاف «باطن» ذلك النص، مصوغاً بمفاهيم ومقولات فلسفية.

وإذا مالاحقنا هذا «الاكتشاف» حتى نهايته، تبين لنا أن ابن رشد يرفض الإقرار بوجود حقائق تتجاوز حدود العقل، بحيث يغدو ذلك «الباطن» **باطناً في حدود العقل**. وبذلك، تكون دائرة البحث قد اتسعت وفق مايقتضيه العقل ذاته، وتكون ـ في الوقت نفسه ـ حرية التناول للنص المعني واسعة كل الإتساع، بل غير محدودة إلا في الحدود التي يقررها العقل ويقرها.

وإذا كان ابن رشد في قراءته «الفلسفية الباطنية» للنص القرآني الحديثي قد تحدث عن العقول الثلاثة المذكورة آنفاً، فإنه لم يفعل ذلك بغية الوصول إلى موقف نخبوي، خصوصاً من ذوي **العقل الثالث**، «**العامة ـ الجمهور**». فلقد كان هدفه من ذلك انتزاع مشروعية «العقل الفلسفي المستقل» في وضعية ذهنية

---

(1) ـ حتى ذلك الإعلان عن الإنتماء للإسلام لم يكن ـ في أحوال كثيرة ـ كافياً لحماية أصحابه وتحصينهم من التشكيك في إيمانهم: «فأما الدخول.. في كلام المتكلمين أو الفلاسفة فشيء محض .. وكان (أحمد) وغيره من أئمة السلف يحذرون من أهل الكلام وإن ذبّوا عن السنة». (فضل علم السلف على الخلف لزين الدين .. بن رجب الحنبلي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 14).

هيمنت فيها ـ في حينه ـ قراءة سلفوية نقْلية إيديولوجياً واستبدادية سياسياً، وذلك من موقع إعلان الانتماء الصريح للمظلة الاعتقادية الإسلامية والتّلف عليها تفسيراً وتأويلاً. ومن هنا، ليس من قبيل الدقة أن ننظر إلى هذا الموقف الرشدي على أنه متماثل مع موقف الغزالي من المسألة ذاتها والذي ألح بموجبه على رفض الإقرار بتعميم الحقائق الكلامية أو الفلسفية الكلامية أو الصوفية على عامة الجمهور[1]. إن الغزالي، الذي مثل شخصية إشكالية تحركت في أكثر من حقل ذهني معرفي (من الكلام إلى الفلسفة والمنطق وإلى التصوف إلخ...)، أنجز، هو أيضاً، قراءاته للنص القرآني الحديثي. ولكنه ظل في هذه جميعاً، وحيث كان يمر في كل منها، مناوئاً للإقرار بالقراءات الأخرى للنص المعني أولاً، ولتعميم قراءاته على الجمهور الواسع ثانياً (لنستعد في أذهاننا عنوان أحد أعماله، على الأقل، للإشارة إلى ذلك وإنْ على نحو مبسّط: إلجامُ العوام عن علم الكلام)..

وقد أفاد الفكر الفلسفي العربي الكثير من النص القرآني، حيث عمل على صوغ مقولاته ومفاهيمه ومشكلاته المتصلة بالوجود والمعرفة والإنسان، متكئاً ـ من موقع خصوصيته وهُويته ـ على ماوازاها من تصورات قرآنية حول الله وذاته وصفاته والعلاقة بينه وبين الإنسان العارف والفاعل، مروراً بتصورات الإبداع والخلق والعالم المادي، وغيره. ويكفي أن نشير إلى واحدة من آيات «الخلق» أو «الإبداع» الشهيرة[2]، لنتبيّن وجه الأهمية والخطورة لعملية **التأويل الفلسفي** لها، تلك العملية التي ترتبت عليها نتائج **فلسفية** كبرى.

وقد لوحظ أن فريقين من الفلاسفة كان لهما موقفان متباينان من موقع مثل

---

(1) ـ دومينيك سورديل، الذي يتحدث عن موقف ابن رشد من «الظاهر والباطن» ضمن النص القرآني، يرى ـ دون حق فيما نرى ـ أن الفيلسوف المذكور أعلن أنه «لاينبغي (على الفلاسفة) أن يبوحوا للآخرين بوجود تأويل يفوق تأويل عامة الشعب والفقهاء». (د. سورديل: الإسلام ـ المعطيات المذكورة سابقاً، ص 88 ـ 89).
(2) ـ «خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» ـ القرآن، سورة الأعراف/54.

تلك الآية. إذْ هل من مقتضى ذلك الحال الإقرارُ بـ «خلق أو إبداع من عدم»؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو «العدم»؟ هل عدم الشيء إطلاقاً أم عدمه نسبياً وإمكانياً؟ وإذا جرى الحديث على «استواء على العرش»، بعد الخلق أو الإبداع، فما دلالة ذلك، على صعيد المسألة المطروحة؟ إضافة إلى هذا، برزت مقولات أخرى كثيرة (مثل الفاعل بذاته ـ الباطن، والفاعل بغيره ـ الظاهر)، أسهمت في بلورتها المساءلة الملحاحة للنص القرآني ضمن شروط تاريخية متغيرة، تدخل في صوغها، على نحو من التأثير الخارجي ـ الأرسطي خصوصاً ـ وفق جدلية الداخل والخارج. وفي هذا كله، كانت مسألة الباطن والظاهر، الحقيقي والطارىء، تبرز على نحو أو آخر، ولكن من موقع معجمية فلسفية نامية وفي ضوئها.

يبقى أن نقول، إن تلك القراءة الفلسفية للنص المعني وإن استمدت بعض مسوغاتها من هذا الأخير ووجدت فيه أحد مصادرها، إلا أنها كانت، بالأساس، تعبيراً خصوصياً عن النهوض الكبير، الذي حدث في المجتمع العربي الوسيط، خصوصاً من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر. إن مقولة «الباطن والظاهر» القرآنية كانت بمثابة التسويغ الشرعي لتلك القراءة ولغيرها (الصوفية خصوصاً). وهي إذ دخلت حيّز التشخص الفلسفي والصوفي وغيره، فإنما دلّت، بذلك، على أوهام النصّوية السلفية، التي تقضي بأن يكون «الواقع المجسّد بالوضعيات الاجتماعية المشخصة في التاريخ العربي الإسلامي» قد وجد نفسه، دائماً ومن طرف واحد، مدعواً إلى الاستجابة القطعية للنص القرآني الحديثي. لقد ظهر العكس من ذلك؛ لقد ظهر أن هذا «النص» هو الذي كان يجد نفسه مدعواً إلى الاستجابة لمقتضيات «الواقع» المعني واحتياجاته. ويظل ـ مع ذلك ـ أمراً يثير الانتباه، ويحث على التقصي التاريخي المشخص، وهو بروز تلك الأوهام في مراحل متعددة من ذلك التاريخ بروزاً مكثفاً. وقد حدث ذلك بالرغم من أن هذا الأخير (اي التاريخ) كان، على الدوام،

يدلل على بطلانها عملياً في سياق الممارسة الإنسانية الملموسة، أي على عجزها عن الحيلولة دون اختراق النص المذكور وانشطاره المدوّي وفق انشطار الفئات والطبقات والتجمعات القبلية والإثنية، بحيث كان عليه أن «يتكلم بلغة الرجال».

* * *

إذا كان الأمر على النحو المقدم آنفاً (في الفقرات الأربع السابقة)، فهل غدا سهلاً أو ــ على الأقل ــ وارداً أن نطلق الحكم النصّي التاريخي التالي:

إن النص القرآني الحديثي لم يُعامَل، ضمناً وفي لُجّة الأحداث والصراعات، التي دارت بين مختلف المدارس والمذاهب والتيارات الفكرية على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، **إلا من حيث هو نص اجتماعي وتاريخي وتراثي**، وغيره. فلقد أُخضع للسياق الاجتماعي، حيث نُظر إليه من موقع البنية الإجتماعية والاقتصادية والسياسية والإثنية والثقافية، التي عاش فيها هذا الفريق أو ذاك؛ أي من موقع عملية **تموضعه** والإفصاح عن نفسه: لاسبيل إلى القفز التام (المطلق) على الواقع، بحيث إذا وجد مثل هذا الزعم، **فعليه** هو نفسه أن يخضع للبحث الاجتماعي (السوسيولوجي) المنطلق من دراسة تلك البنية. كما أُخضع للسياق التاريخي، حيث نُظر إليه في ضوء تشكّله التاريخي وتبنْينه، أي وفق عملية التراكم التاريخية، التي تعرض لها، والتي قادت إلى **تصييره** نصاً مركباً؛ نصاً يُنظر إليه من موقع مَنْ تعامل معه تباعاً؛ نعني من موقع «الفكر الإسلامي»، الذي يمثل **نصاً على نص**: لاسبيل إلى القفز على عملية الصيرورة، التي واجهها النص «الأصلي» بصيغة القراءات التي أنجزها قرّاؤه. وأخيراً، أُخضع النص المعني للسياق التراثي، حيث كان هؤلاء ـ دائماً وضمناً أو بأفق واعٍ مُعلَن ـ أمام عملية تبنْين هذا النص لولبياً من موقع التداخل

والتواشج مع الوضعية الاجتماعية المشخصة لوريثيه والتداخل في نسيجها بنيوياً ووظيفياً؛ مما عنى مواجهتهم له عبر جدلية المعرفي والإيديولوجي وفي ضوئها (بما تنطوي عليه من بعد نفعي، على نحو من الأنحاء وباعتبار من الاعتبارات).

# الفصل الخامس

## النص القرآني أتى «منجماً» ـ متورخاً

### ـ 1 ـ

حاولنا أن نتعقب، على مدار الفصول السابقة، احتمالات الاختراق التي تمت ـ وتتم ـ باتجاه النص القرآني (والحديثي)، بتحفيز منه، **وباقتضاء** من الواقع المشخص. فإذا كان هذا النص قد أتى ـ في حلّه ـ إجمالياً كلياً، وقائماً على إشكالية المحكم والمتشابه، إضافة إلى تبنيه من موقع الإقرار بتعدد احتمالات تأويله، ثم من منطلق الإقرار بثنائية الظاهر والباطن، ظاهره وباطنه، فإنه يكون قد أُعلن ـ على نحو من الأنحاء ـ بأنه نص مفتوح أولاً، وأنه يدعو بإفصاح إلى النظر إليه مفتوحاً ثانياً. وقد نتبين، في ذلك ووراءه، عملية مطردة من التكوّن والفعل والاستجابة و «النسخ» و «التدقيق»، وفقاً لواقع الحال، المكي خصوصاً. وينبغي أن نضع في الحسبان، يداً بيد مع ذلك الأمر، تلك الحوارات والمجادلات والخصومات الدينية اللاهوتية والطقوسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والجنسية إلخ..، التي كانت تدور بين النبي المتحفز بحذر من طرف، وبين أنصاره وخصومه من طرف آخر. وجدير بالذكر أن تلك الحوارات والمجادلات والخصومات اتصلت بمسائل لم تنتم إلى الحاضر المحمدي العربي والأجنبي، فحسب، بل انتمت، كذلك، إلى التاريخ العربي والعالمي. والحشد الهائل من القصص، التي يقدمها القرآن من مراحل تاريخية

قريبة أو بعيدة، ينم عن ذلك الاهتمام بـ «التاريخ»

وإذا كان القصد القرآني من إيراد ذلك الحشد من القصص لايلتقي مع طموح المؤرّخ وبنشاطه المعرفي، فإنه (أي القصد) **يشي** بلحظة من لحظات **الوعي التاريخي**، الذي يعلن عن نفسه ويفصح باطراد وبصيغ مضمَّنة وغير مباشرة. ومايهمنا في ذلك يكمن في أن النص القرآني (والحديثي) يتقاطع مع بعدين اثنين كلاهما يشير إلى الآخر ويتممه، وهما البعد العمودي - الاجتماعي، والبعد الأفقي - التاريخي. فالمعالجة القرآنية والحديثية للمسائل، التي طرحها المجتمع المكي خصوصاً والحجازي على نحو العموم: ظلت — في أكثر صورها تجريداً وتعميماً - ذات صلة بهذا المجتمع وبما يحيط به من امتدادات جغرافية واجتماعية اقتصادية وثقافية وإثنية وغيرها. وإذا انطلقنا من أن هذا المجتمع جسّد لحظة في سياق تاريخي عربي وعالمي، في حينه، فإننا سوف نضع يدنا على البعد التاريخي للنص المذكور. وبمقتضى ذلك، لن يكون بوسعنا الإحاطة بدلالات النص القرآني الحديثي، إن لم نوسّع حقلها الاجتماعي المكي (الحجازي) آنذاك باتجاه الموروث الواسع والمتنوع، الذي وجد محمد نفسه أمامه مُتموضِعاً بأشكال شتى، منها الأسطوري، والسحري الطقوسي، والأخلاقي، والاقتصادي، والجنسي، والذهني الثقافي بعامة.

إن تقاطع النص القرآني الحديثي مع البعدين الاجتماعي والتاريخي جعل منه **نصَّ عصره وشاهداً** على عصره، في آن. وبالضبط، في هذا المعقد من المسألة، علينا التدقيق في نزوع هذا النص نحو تجاوزه (أي العصر)، ومن ثم نحو الظهور بصيغ الكونية والشمول، تلك الصيغ التي رأيناها - بطريقة دينية متعالية - متجلية في سمات «الكلية والإجمالية»، و «الإشكالية مابين المُحكم والمتشابه»، و «احتمالية التعددية التأويلية»، وكذلك في «العلاقة التضايفية بين الظاهر والباطن».

وإذا ماأحطنا، الآن، بهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر إلى النص القرآني إياه على أنه أتى «**منجَّماً**»، فإن الموقف يكتسب بعداً آخر، من شأنه

إيصال تلك السمات القرآنية الحديثية إلى نتيجة حاسمة، على صعيدها؛ نعني بذلك جُماع القول في أن النص المذكور **نص تاريخي**.

فالقرآن يعلن عن كيفية ظهوره، بلغته الخصوصية، إذ يقول بأنه «نزل منجّماً». وبصيغة القسَم، التي نواجهها بغزارة، يأتي قوله:

«فلا أقسم بمواقع النجوم»[1].

ويفسر ابن منظور ذلك في «لسانه» قائلاً:

«عنى نجوم القرآن؛ لأن القرآن أُنزل إلى سماء الدنيا جملةً واحدةً، ثم أُنزل على النبي آيةً آية، وكان بين أول ماانزل منه وآخره عشرون سنة»[2].

وهذا يتضمن القول، بحسب أحمد أمين، أن القرآن

«نزل منجماً على رسول الله..، وكان ينزل حسب الحوادث ومقتضى الحال»[3].

لاشك في أن إقراراً بأن القرآن أتى على ذلك النحو المنجّم، ينطوي ـ بالضرورة ـ على الإنطلاق من أن هذا النحو ذو بعد «تاريخي»، بخصوصية قرآنية معينة. ولعل ذلك يقوم على مفارقة منطقية وتاريخية لايمكن حلها من موقعها إلا عَبْرَ الدخول في العالم «الإلهي اللاسببي»، وهي الإعتقاد بوجود معادلة محوراها طرفان غير متوافقين وغير متضايفين (غير جدليين) لابنيوياً وجودياً ولاوظيفياً؛ نعني بذلك المصدر الإلهي المطلق إطلاقاً للنص القرآني من طرف، والحيّزَ الإنساني النسبي إطلاقاً الذي يتجلى فيه هذا النص تطبيقياً من طرف آخر. ومع ذلك، بل **بالرغم منه**، كمنت طرافة الموقف المعني هنا وخصوبته القرآنية،

---

(1) ـ القرآن ـ سورة الواقعة/75.

(2) ـ ابن منظور: لسان العرب ـ جزء 48، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف بمصر 1979، كلمة (نجم)، ص 4358.

(3) ـ أحمد أمين: فجر الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقا، ص 105.

وكذلك إشكاليته بما أثارته من مجادلات ومنازعات في سياق التموضع البشري، الاجتماعي والتاريخي والتراثي للنص المذكور.

لقد أعلن النص القرآني (وأكثر منه النص الحديثي) أنه أتى «رحمة للناس» ، الذين لهم، بطبيعة الحال والضرورة، مصالحهم الدنيوية الخاصة والمتحولة، تلك المصالح التي إذا لم تؤخذ بعين الاعتبار، في حال توجيه خطاب «إلهي أو دنيوي» إليهم، فإنه ـ أي النص ـ سيقع في مأزق كبير قد يقود إلى التشكيك في مشروعيته ومن ثم في مظانه ومصادره، بما في ذلك «رحمتها وحكمتها». ولكن ماحدث هو أن هذا النص القرآني ألح على الطابع التنجيمي ـ التاريخي هنا ـ لـ «عملية» صيرورته نصاً مُتموضعاً في الحقل البشري المشخص. وقد استهدف من ذلك ـ إضافة إلى الإلحاح في إظهار نفسه نصاً يجيب عن مسائل البشر المتغيرة والمستجدة فيعدل (ينسخ) مايعدل من آياته وفق هذه الحاجة الحيوية ـ أن يُبرز الطابع **التكويني التربوي** لكيفية «نزوله»، ومن ثم أن يمنح المبشِّر به (محمداً) من الوقت والإمكانات مايسمح له أن يناقش الناس فيه. ومن هنا، جاء فيه ـ بصيغة خطاب النبي المبشر ـ :

«وقرآنا فرَقْناه لتقرأه على الناس على مُكث ونزّلناه تنزيلا»[1] .

ويبدو أن خصوم محمد كانوا يتمنون أن يأتي «كتابه» جملة واحدة، ودفعة واحدة. ذلك لأنهم، في هذه الحال، يمكن أن يجدوا فيه من الثغرات والمآخذ مايجعلهم في موقع الهجوم. إذ حين يكون الأمر على هذا النحو، فإن «نبي الله» سوف يكون غير قادر على الإجابة عن أسئلة يطرحونها عليه تباعاً، دون فرصة للتأمل والتفكر. ومن هنا،

---

(1) ـ القرآن ـ سورة الإسراء 106. وقد أشار عبد المجيد محمود (في علوم القرآن ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 7) إلى أن ابن عباس قرأ حرف الراء في (فرقناه) مشدَّداً، أي أنزلناه مفرّقاً منجماً. أما الطبري فقد رجح قراءة التخفيف للراء، ومعناه (وقرآناً فصلناه وبيناه وأحكمناه)؛ كما رجح أن تكون (مكث) بضم الميم وسكون الكاف أي مهل وتؤدة (مُسنداً ذلك إلى الطبري في تفسيره وإلى البخاري بحاشية السندي).

«قال الذين كفروا لولا نُزّل عليه القرآن جملة واحدة؛ كذلك لنثبّت به فؤادك»(1).

إن ذلك ينطوي على دلالة تاريخية تشخيصية، يمكن استنباطها من النص القرآني الحديثي. فهي كمنتْ في بنيته الخفية؛ مسهمةً، بذلك ومن وراء حجاب، في استنطاقه باتجاه القدرة على تحقيق استجابات متعددة ومتنوعة بنيوياً ووظيفياً، في إطار ماشرع يفصح عن نفسه تحت إسم التيارات الفكرية المستنيرة والمحافظة ومابينها، **على حد سواء**.

وينبغي أن نتوقف ملياً أمام مسألة لغوية ذات دلالة خصوصية مرهفة بالنسبة إلى تاريخية النص القرآني. فلقد سبق وأبرزنا تفسير ابن منظور لـ "نزول القرآن منجماً"، وذلك بإظهار التمييز بين كيفية "تنزيله جملة واحدةً إلى سماء الدنيا" وبين "تنزيله على النبي آيةً آية"، أي بصيغة تسكين القاف في كلمة "فرقناه"، وهي الصيغة التي رجحها ابن عباس. أما المفصل الهام الآخر من المسألة فيتمثل في ضبط الدلالة القرآنية من الكلمتين "أنزل" و "نزّل"، وكذلك في استنباط الدلالة التاريخية من ذلك. ها هنا، ينبغي العودة إلى الزمخشري في "كشافه"، لأنه يضع يدنا – تحديداً – على الشق الأول من المسألة المعنية. فهو يتناول هذه الأخيرة عبر السؤال التالي والاجابة عنه: "فإن قلت: لم قيل نزّل الكتاب وأنزل التوارة والانجيل؟ قلت: لأن القرآن نزل منجماً، ونزل الكتاب جملة".(2)

وقد أوضح ماهر المنجد، بصواب، ما اعتمد عليه الزمخشري في تمييزه ذاك بين اللفظتين، فكتب ما يلي: "فالزمخشري هنا يعتمد على علم الصرف في التفريق بين بناء (أفعل) وبناء (فعّل)، فالأول أي صيغة (أفعل) تدل على الحدث مرة واحدة دون إشارة إلى تكراره أو تكثيره، والألف المزيدة فيه أفادت التعادية فحسب، أما

---

(1) ـ القرآن : سورة الفرقان/32.

(2) ـ الكشاف للزمخشري – الجزء الأول (في أربعة اجزاء) دار المعرفة ببيروت، ص411.

صيغة (فعّل) فالتضعيف فيها أفاد تكرار الحدث وتكثيره".[1]

ها هنا، تبرز أهمية الشق الثاني من المسألة، وهي كون النص القرآني استجاب - في ظهوره - لسياق تاريخي زماني. ويتضح هذا السياق بمقارنته بكيفية إنزاله «من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا»، حسب تعبير الزمخشري.[2] فبمقتضى ذلك، لم يكن للنص، حالما دخل حيّز التموضع البشري، إلا أن يخضع لهذا الأخير بخصوصياته واحتمالاته؛ في حين أنه، على صعيد «السماء»، أُنزل دفعة واحدة، لأن «الزمن السماوي» - بحسب القرآن - مغاير لـ «الزمن الأرضي البشري» في أن هذا الأخير ذو آنات تتشخص في الفعل البشري. ومن هنا، استطاع الرسول محمد أن ينجز مهمة «تبليغ» رسالته. فلو استخدم صيغة «الدفعة الواحدة» من التبليغ، لسقط السياق البشري ولانتهى فعل التكوين التربوي القائم على مخاطبة البشر بحسب طاقاتهم وامكانات نموهم الواقعية. ولهذا، كان على عملية «إنزال» القرآن أن تتميز عن عملية «تنزّله» ليس في الكيفية فحسب، وإنما - كذلك وبصورة رئيسة - في الدلالة التاريخية. إذ كما أن «المائة»، وإن كانت حصيلة الأعداد من الواحد إلى التسعة والتسعين، هي شيء آخر عن تلك الأعداد، فقد كان "التنزل" غير ما أفضت إليه عملية «الإنزال».[3]

هكذا وعلى الصعيد اللاهوتي النقدي، نواجه سياقاً تاريخياً (تنجيمياً) للنص حيث دخل حيّز البشر وخضع لتموضعهم الاجتماعي والتاريخي والتراثي. ويمكن القول بأن تسيّق النص المذكور يفصح عن نفسه مرتين، مرة حين «ينزّل من

---

(1) - ماهر المنجد: الاشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن - دراسة نقدية، بيروت ودمشق 1994، ص171.

(2) - الكشاف للزمخشري: المعطيات المقدمة سابقاً - ص373 من الجزء الرابع.

(3) - إذا برز التمييز بين «الانزال» و «التنزّل» على صعيد القرآن، فإنه غائب على صعيد «التوراة والانجيل».

وهنا، يفصح عن نفسه تساؤل مسوغ من موقع المعجمية اللاهوتية الواردة هنا، وهو التالي: لِمَ لم يبرز ذلك التمييز على الصعيد المذكور؟ هل وُجّه النصّان المعنيان (التوراة والانجيل) إلى بشر مكتملي التكون ومن ثم ليسو بحاجة إلى التمرحل التربوي العقيدي، أم أن في الأمر "حكمة ما خفيّة"؟ في هذا المنعطف، نكون وجهاً لوجه أمام النقد التاريخي للنص الديني ماقبل الإسلامي.

الأعلى إلى الأدنى» معبئاً بالروح الربانية المحكومة بـ«رحمة الله بعباده»، ومرة حين يعاد النظر فيه وفق مقتضيات «التبليغ» المحكومة بتنزيل «أحسن الآيات»، ومن ثم المنطلقة من شرائط «الناسخ والمنسوخ». وإذا ما وضعنا تينك اللحظتين في علاقة وثيقة مع ما تتشخص فيه من مواقف تشريعية تطبيقية - خصوصاً مع ما أمكن الوصول إليه في إطار استنباط مبدأ «المصالح المرسلة»، فإنه يمكن السير بعيداً باتجاه التاريخية المعنية هنا؛ نعني بذلك الإشارة إلى وجود لحظة هامة بل ربما - كذلك - حاسمة في إطار جدلية النص القرآني الحديثي والواقع البشري المشخص، تمثلت في ضرورة تصيّر النص، أي في ضرورة انبساطه تاريخياً على نحو متسق مع حامله أو حوامله الاجتماعية البشرية. وإذا كان ذلك الأخير (أي البعد التاريخي للنص) قد جرى التنكّر له من قبل جموع متعاظمة من الفقهاء والمحدّثين السلفويين وكذلك الجمهور العام، فإنه ظل يفصح عن نفسه ضمناً وفي عمق الأحداث والمواقف. وهذا ما يدعونا إلى استحضار **جدلية الخفي والمعلن** بمثابتها أحد أوجه القراءة الجدلية المركبة، التي تتيح لنا أن نضع يدنا على ما تبيناه، من قبل، مفارقة تاريخية ومنطقية بين ما اعتُبر المصدر الالهي المطلق إطلاقاً للنص وبين التجلي البشري النسبي له: لقد كان على «المعلن» أن ينصاع لـ «الخفي» من باب ضرورة انصياع الظنّي الوهمي للواقعي المضبوط، وذلك بالرغم من **مكابرة** الظني الوهمي بأنه هو الواقعي المضبوط. ولكن هذه المكابرة لم تبق في حدودها؛ بل هي اكتسبت - بفعل الإطراد التقليدي والتقليد المطرد - قوة هائلة أثرت، على سبيل الإيهام والتوهيم، في الواقعي نفسه، وذلك حيث حملته - عبر نشاط واسع ومكثّف لأرتال متزايدة من الفقهاء والمفسرين - على التشكيك في هُويته الواقعية ذاتها.

ولقد أثارت مسألة كون النص القرآني أتى منجماً، عاصفة من الحوارات والمماحكات والصراعات، التي نادراً ما كانت تخبو في التاريخ العربي الاسلامي. والسؤال الذي برز في هذا السياق، إشكالياً وملحاحا وعلى نحو مكثف، هو

التالي: **كيف يمكن الدفاع عن هذا النص بصفة كونه «صالحاً لكل زمان ومكان»، دون النظر بعين ا لاعتبار إلى** المتغيرات المحتملة في الأزمنة المتعاقبة والمتداخلة وفي حقول جغرافية وسيوسيوثقافية متعددة؟

لقد كان **ضرورياً ضرورة الواقع المشخص** أن يجاب عن ذلك السؤال بصيغة ما، حتى لو كانت بصيغة الصمت عليه. أي إن إجابة **عملية تطبيقية** عن السؤال لم يكن بامكان أحد أن يغيّبها، وإنْ كان تغييب إجابة **نظرية** تفقيهية أمراً ممكناً ومحتملاً. ذلك **لأن الواقع هو الأول هنا**؛ و هو، بما هو عليه، الطرف الذي يملي على النص صيغ فهمه وتموضعها وتطبيقها في حياة البشر. وهذا، من حيث هو أمر أكبر من أن يُرفض، جعل البعض من الفقهاء والمشرعين يدخلون المسألة **من باب آخر**، حفاظاً منهم على المصادرة الإيمانية القائلة بأن النص المعني صالح لكل زمان ومكان: لقد اتبع هؤلاء موقفاً مزدوجاً، هو - من الناحية الايديولوجية - مشروع ومسوغ؛ لكنه - من الناحية المعرفية - يقوم على مغالطة فاحشة مع جدلية الواقع والفكر . وقد عبر عن هذا الفهم للموقف المذكور أحد ممثلي الفكر الديني الاسلامي المعاصر (في لبنان)، وهو مصطفى الرافعي. فقد أعلن هذا الأخير أن

«الشريعة الإسلامية وجدت لتكون صالحة لكل زمان ومكان، ومتمشية مع جميع التطورات الاجتماعية».[1]

فكما هو واضح من النص السابق، يتمثل حجر الأساس في التمييز بين الكلي والجزئي، وفي النظر إلى هذا الأخير متغيراً على نحو مطرد، وإلى ذلك الكلي على أنه ثابت بإطلاق. بيد أن هذا الكلي الثابت بإطلاق، ما هو ، ماهُويته البنيوية بالقياس إلى نقيضه ذاك المتغير النسبي؟ لقد جرى تعليق مجموعة من

---

(1) مصطفى الرافعي في تعليق على كتاب هنري ماسيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً. نشر التعليق في هذا الكتاب: ص17.

الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرون طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التعليق) قد تمثلت بصيغة «الناسخ و المنسوخ»، حيث تبين لمحمد الرسول أن آية معينة أصبحت دون امكانية الاستجابة لواقع الحال المشخص، المعني في حينه. وقد اكتسب هذا الأمر طابعاً قرآنياً، **أي مُقراً به حكماً**. والسؤال، الآن، يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي نفسه قد ارتأى - عبر «الوحي» - ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدي **الناس** المؤمنين الخاضعين للتغير الاجتماعي مداً وجزراً وكذلك - وهنا الدلالة البليغة - الذين جاء النص من أجلهم، لـ «الناس كافة»؟ لقد أوقف «زواج المتعة» وحكم «المؤلفة قلوبهم» و «الرق» استرقاقاً وفكَّ رقبة، مما عنى - ويعني - أن الوضعية الاجتماعية المشخصة هي التي تمثل الأمر **الذي يُحتكم إليه** في ذلك، **وإن** تم على نحو خفي أو على سبيل المداورة. بل إن ادانة أخلاقية واجتماعية وسياسية لزواج المتعة والرق برزت على مختلف الاصعدة المحلية والعالمية، وذلك إلى درجة تحريم الثاني منهما قانونياً صراحة وتحريم الأول ضمنياً.

وقد انتبه إلى ذلك الوضع **المأزوم والحرج** لفيف من الفقهاء والكتاب الاسلاميين، فنظروا إليه من باب آخر، هو باب «الجزئي والمشخص»، مع الحفاظ على «شرعيته القرآنية». فمحمد سعيد العشماوي - وهو واحد من هؤلاء - ينطلق من «مبدأ التنزيل»، أي من "تنجيمية - تاريخية" النص القرآني، حين يكتب - بوضوح -مايلي (وقد سبق أن أوردنا بعض هذا القول في سياق آخر سابق من هذا الكتاب):

«فقاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها وتفرض ربطها بالأحداث (ومن ثم ينبغي) تفسير القرآن بأسباب تنزيله لابعموم ألفاظه»[1] ؛ وهذا مايتعارض ـ أساساً ـ مع من يرى

(1) ـ محمدسعيد العشماوي: تحديث العقل الإسلامي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 7 (شاهد ورد جزئياً سابقاً).

ضرورة الانطلاق - على هذا الصعيد - من أن «سعة دلالات **ألفاظ** النص قادرة على استيعاب **كل شيء**».

ويعود العشماوي إلى نموذجين في التاريخ الكلامي الإسلامي (وهما المعتزلة والحنبليون)، ليحدد مقاصده من «تاريخية» النص القرآني. فهويكتب قائلاً:

«رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق، وكانوا يهدفون من ذلك إلى ربط آياته بالواقع، وسيلانها مع التاريخ. وعارضهم في ذلك السلفيون بزعامة أحمد بن حنبل فقالوا إن القرآن أزلي غير مخلوق.وهوقول يعني فصل القرآن عن الواقع وفصمه من التاريخ»[1].

وإذ يعمد الباحث العشماوي إلى تطبيق ذلك على الحديث المحمدي، فإنه ينطلق من ضرورة

«تقدير الأحاديث بميزان جديد يقوم على أساس سلامة ومعقولية المتن ذاته، لاعلى أساس سلسلة الرواة»[2].

في ضوء ذلك، تغدو فكرة «صلاحية القرآن لكل زمان ومكان» مسألة يمكن إتيانها من مداخل متعددة. ولكن مدخلين منها ربما هما الأكثر حضوراً في المنظومة الفقهية، والنظرية الإسلامية بعامة. الأول منهما ينطلق من **النص** بصفته صيغة كلية فضفاضة تقول كل شيء ولاتحدد شيئاً، ولكنها تبقى مطالبة بتقديم شرعية الأحكام والمواقف الجزئية. والوهم الأساس الكامن وراء هذا المدخل يقوم على تجاهل أن تلك الأحكام والمواقف تستمد مصداقيتها وحدودها من الواقع المشخص، الذي عليها أن تخاطبه. أما المدخل الآخر فيتمثل في الإقرار الصريح بأن ذلك الواقع هوالذي يُملي على النص نمط العلاقة به سلباً وإيجاباً، **بعد** أن يكون قد أعلن انتماءه للمنظومة الدينية **الميتافيزيقية العامة** المتعلقة بهذا النص، أي بعد تمييزه بين «العلل

---

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة.

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 10.

البعيدة» و«العلل القريبة»، بحيث تفعل هذه الأخيرة ذاتياً وبفعل آلية المنطق السببي في الطبيعة والمجتمع[1] . ومن شأن ذلك أن يعني احتمال إيقاف العمل بموقف آخر من النص نفسه. والأمر المدهش حقاً، هنا، يكمن في أن كلا الموقفين (المدخلسين) ينطلق من «صلاحية النص لكل زمان ومكان»، **ولكنْ من موقعين مختلفين. ففي** الحالة الأولى، تظل حركة الفقيه حرة، مادام النص كلياً فضفاضاً، لايُلزم إلا بالإقرار بمبادىء عامة يشترك فيها الجميع، بمن فيهم منْ يرفض النتائج المحددة التي وصل إليها الفقيه المذكور. أما في الحالة الثانية، فحركة الفقيه تظل - كذلك - حرة أو أكثر حرية، طالما ظل قادراً على زحزحة نص يرى أنه لم يعد يتناسب مع تلك المبادىء العامة.

من هنا، كان التأكيد على الصلاحية المطلقة للنص قدظهر بمثابة مشجب عُلقت عليه مختلف المواقف والتيارات والتأويلات والاجتهادات؛ مما حفز - من جانبه - على دراسة السور والآيات القرآنية مُتوْرخةً (منجّمة)، وذلك للتدليل على أن ماينجزه الفقيه يتطابق مع «خصوصية التنزيل»، ويقود - من ثم - إلى تحقيق عملية تكييفه مع مايطرأ من تحولات وتغيرات في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وغيرها. كيف لايحدث ذلك، وقد «نُزّل» النص نفسه وفق «الحوادث ومقتضى الحال» لدى من خاطبهم من الناس، سواء كانوا «مومنين» أم «كفاراً» أم «منافقين» أم من «أراذل الناس - الفقراء» أم من «الملأ المكي» إلخ ... إن النظر إلى النص القرآني، ومن ثم الحديثي، على أنه منجسم (نزل منجماً)، فتح الأبواب - إذاً وبملء الشرعية القرآنية الحديثية - على مصاريعها أمام عملية اختراقه (أي النفاذ إليه) **انطلاقاً من «ا لإهتداء به» نفسه** في دعوته للقيام بهذه العملية أولاً، وفي دعوته لمعالجة شؤون البشر بـ «حكمة ورحمة»ثانياً. فـ «الحوادث»، التي أتى بحسبها النص المعْني تشخيصاً واستجابةً وجواباً، يتولد من مثيلاتها لاحقاً

(1) - انظر: البحث الذي قدمه نصر حامد أبو زيد لندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً».

ولاحقاً مايدعو للنظر إلى هذه بالمنظار نفسه، أي بصفتها ذوات خصوصيات لايمكن فهمها واستنطاقها والإجابة عنها إلا بـ «نصوص» تضمن لها ذلك، وتسوغه شرعياً وعقلياً. وإذا كان، في معظم الأحيان، ضرورياً أن يُنظر إلى هذه الأخيرة على أنها «نصوص على نص أصلي»، فإنها، مع ذلك، حققت أمرين كبيرين: الأول منهما كمن في أنه نُظر إليها على أنها شرعية بسبب من محافظتها - في حدود الموقف التراثي - على علاقاتها البنيوية اللغوية والفكرية مع النص الأصلي. أما مجابهتُها بعضها للبعض فلم تكن لتنزع عنها شرعيتها هذه، أي إنتماءها لعالم النص الأصلي، أو إعلانها عن هذا الإنتماء. أما الأمر الآخر فيتمثل في أن تلك النصوص لم تكن - في أساس الأمر - نصوصاً **على نص أصلي، بقدر ماكانت** قراءات لوضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة، ونتاجاً خصوصياً لها[1]. وليس إلا من قبيل الوهم والإيهام - كما لاحظنا من قبل - الاعتقاد بأنها تنتمي، **أولاً**، إلى ذلك النص الأصلي.

ولعلنا نكثف هذا بالقول بأن جدلية التواصل التاريخي والتفاصل التراثي تضبط مانحن في سبيل ضبطه: إن النصوص الدينية المعْنية هنا - وقد عبرنا عنها بمصطلح «الفكر الإسلامي» - **هي أولاً** نصوص بذاتها، حيث يتحقق لها ذلك عبر قطيعة معرفية وإيديولوجية مابينها وبين النص الأصلي، القرآني الحديثي، وذلك لأنها نتاج عصرها، أولاً ومن حيث الأساس. وهي، من ناحية أخرى، نصوص قائمة عبر تواصلها مع ذلك النص، هذا التواصل الذي يفصح عن نفسه بصيغ متعددة، منها الإستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي. ويلاحظ أنه حين يشدَّد ويركز على عملية التواصل التاريخي هذه بين كلا الفريقين المذكورين على حساب

---

(1) - يظهر الأمر بمزيد من الوضوح الذي نعنيه، هنا، حين نلاحظ أنه يتصل بسلسلة من النصوص التي يشرح الواحد منها مايسبقه في التسلسل، بحيث تتعدد «الأصول» تعددُ حلقات التسلسل. نلاحظ ذلك، مثلاً، في «شرح البخاري» للحديث المحمدي، الذي (أي الشرح - وهو معروف بـ «صحيح البخاري») يقع في موقع التقاطع بين هذا الحديث والشروح التي أتت عليه (أي على شرح البخاري). فهناك شرح القسطلاني على صحيح البخاري، وشرح الخزرجي على شرح القسطلاني، وشرح النووي على شرح الخزرجي.

التفاصل التراثي بينهما، فإن واحدة من حالتين اثنتين أو كلتا الحالتين هاتين، مجتمعتين، تكونان قابعتين وراء ذلك الموقف؛ نعني بذلك حالة القصور المعرفي، أوحالة الهيمنة الكلية للخطاب الإيديولوجي السياسي، أو الاحتمال الثالث الذي يجمع بين هاتين الحالتين كلتيهما.

من ذلك كله، تتضح **السمة الخامسة** للنص القرآني الحديثي، وهي إمكانية النفاذ إليه (اختراقه) باسم السياق التاريخي، الذي «نزل» فيه هذا النص وأعرب هو نفسه عن ذلك عبْر بنيته المشخصة؛ ناهيك عن مطلب الوعي التاريخي، الذي لابد من حضوره لتلقُّف ذلك النص وفهمه في حدود الواقع الممكن والمفتوح.

ولعلنا نلاحظ أننا، على هذا الصعيد، نختط طريقاً آخر غير ذاك الذي اختططناه حال معالجتنا لما اعتبرناه سمة أولى للنص المعني، وهي إجماليته وكليته. وقد نظن أننا، هنا، نواجه حالة لايمكن الوصول بها إلى موقف متوازن من النص المعني. ولكن مايبدو لنا هو أن المسألة تتعلق بـ «تناقض جدلي لاهوتي»، من شأنه الإسهام في إضاءة الموقف المُشكل.

فالإنطلاق من أن النص القرآني الحديثي إجماليُّ النزوع وكلّيه، لم يُلغ أن يكون ذا سياق تاريخي في «نزوله»، أي أن يكون قد أتى بمقتضى حوادث ومواقف معينة وضمن مراحل تاريخية مشخصة من ناحية؛ كما أنه من ناحية أخرى لم يتعارض مع فهمه تنجيمياً (هنا نعني: تاريخياً) من قبل الفقهاء والمحدثين والسياسيين إلخ.. أو من قبل معظمهم أو بعضهم أثناء تناولهم له ومحاورتهم إياه، بغية البحث في مسائل ومشكلات تخصهم، ومحاولة الإجابة عنها. فسور القرآن، مجتمعةً ومنفردة، أتت وفق ذلك السياق التنجيمي. وإذا وضعنا في الاعتبار أن عناوين السور ليست من النص الأصلي(1)، وأن ترتيبها وترتيب آياتها كله «توقيفي» بحسب البعض، وماعدى سورتيْ الأنفال وبراءة بحسب البعض الآخر، فإن هذا

---

(1) ـ انظر: دومينيك سورديل ـ الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 41.

سيعني أن «الترتيب التاريخي» لظهور السور والآيات وكذلك وحدة مواضيعها غائبان عمّا سمي بـ «النص الأم» الملزم، الذي هو «مصحف عثمان»[1]. أما السبب المحتمل، الذي كمن وراء ذلك، فلعله تأخُّرُ الوقت أمام جُمّاعه لإثبات ذلك الترتيب. وهذا هو المرجح[2]؛ بخلاف مايراه البعض[3] من أن «توقيفية» القرآن أتت بأمر محمد النبي ومن أنه - من ثم - لامجال للاجتهاد فيها.

إن وضع المسألة، على ذلك النحو، يتعارض - كما هو واضح - مع الإفتراض بأن سورة مامن السور أتت جملةً (دفعة واحدة)، وذلك اعتقاداً بأن «موضوعها.. يتحد أو تتداعى موضوعاتها تداعياً شديداً ويلتزم فيها نسق بعينه»[4].

فإذا كان صحيحاً مايعلنه طه حسين من أن «كل سورة تختلف موضوعاتها وتتباعد ولاتتداعى ولايلتزم في آياتها نسق بعينه فيرجح أنها نزلت منجمة»[5]، فإنه لايغدو دقيقاً أن نرى في هيمنة نسق واحد بعينه في إحدى السور دليلاً على أن هذه أتت جملةً (دفعة واحدة). ذلك لأننا - في هذه الحال - نفرّط بـ «تاريخية» النص، أي بكونه أتى استجابة لموقف احتماعي أوذهني ما، حتى لو اتصل الأمر بـ «المبادىء الكلية الأولى» لهذا النص؛ بغض النظر عما يسمى «قصار السور»، أي السور التي تحتوي على مجموعة ضئيلة من الآيات، مثل سورة الإخلاص.

من موقع ذلك وفي ضوئه، يمكن القول بأن الإنطلاق من كلتا السمتين (الإجمالية الكلية والتنجيمية - التاريخية) كان قدمثل عملية واحدة بوجهين اثنين، عمل كلاهما على النفاذ إلى النص باسم استنباط تسويغ «شرعي» منه لقضايا

---

[1] - انظر في ذلك: عبد المجيد محمود - في علوم القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 77؛ وهنري ماسّيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقا، ص 110؛ وأحمد أمين: فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 229.

[2] - هذا هو رأي ماسّيه (انظر كتابه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 110).

[3] - مثل: عبد المجيد محمود - في علوم القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 76.

[4] - طه حسين: مرآة الإسلام - دار المعارف بمصر، ط4، القاهرة 1969، ص 163.

[5] - طه حسين: المرجع السابق بمعطياته المذكورة ذاتها.

بشرية معينة. وعبر ذلك، جرى التأكيد العملي على أنه بنية مفتوحة، تستمد القدرة على استمراريتها وفاعليتها من قدرتها على الاستجابة، هكذا أو هكذا، لما طرحه أولئك الفقهاء والمحدثون والسياسيون وغيرهم من مسائل ومشكلات اجتماعية واقتصادية وعقيدية،وغيرها. وإذا صح القول بأن هذا النص لم يتضمن برامج اجتماعية واقتصادية وسياسية وتعليمية... ناجزة لمن مدّ يده إليه من السياسيين والمحدثين والفقهاء والثائرين وخصومهم، فإن هؤلاء ـ من أجل البقاء في حدود الشرعية الدينية بمعنى ما ـ كانوا يقوّلونه ماأرادوا قوله بحدود عصرهم أو عصورهم. وقد فعلوا ذلك حينما كانوا يفتقدونه فيه **على نحو معلن**، أو بصيغة تستجيب مباشرة لهم، أوكانوا **يضعون** أحاديث ملفقة (وماأكثر ماوضع منها) لتحقيق الغرض المطلوب.

إن **تصيير** القرآن والحديث إلى نص تاريخي، من موقع كونه نصاً اجتماعياً، بحسب التصور المأتي عليه، كان مشروطاً ببروز مجموعة من المعطيات، وبجعْلها موقفاً غالباً راجحاً في أوساط غالبة. من ذلك، على سبيل المثال، التأكيد المركز على أن القرآن أتى كتاباً «عربياً» لـ «قوم عربي» وعبر «رسول عربي»:

«وماأرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»(1). إن مانقرأه، هنا، يكمن في ضبط «الرسالة» بلسان قوم معين وبعصر معين، كما يكمن في أنه مشروط بأحداث معينة؛ هذا مع أن مواقف قرآنية أخرى وحديثية تعلن مخاطبتها للجميع(2). لكن المهم **والحاسم**، ههنا، يكمن في «الخطاب الخصوصي»، وذلك انطلاقاً من أن النص كلّه أتى منجماً، أي وفق الأحداث وواقع الحال. وهذا، بدوره، كان مشروطاً ببيئة محمد وعصره. بيد أن هذا التحديد ينسحب، **أيضاً**، على المبادىء

---

(1) ـ القرآن ـ سورة إبراهيم/ 4.

(2) ـ مثلاً، الحديث النبوي التالي: «أعطيت خمساً... وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة...». (صحيح البخاري ـ الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 62 ـ 63).

**الكلية**، التي كان عليها أن تقدم نفسها في إطار المعجمية العقيدية والثقافية والسيكولوجية للمكيين والمدنيين وغيرهم، كي يتسنى لها (لتلك المبادىء) أن تجد صدى في حياتهم وأذهانهم، وأن تحدث فيهم - من ثم - إحداثيات مطلوبة أو مناسبة في مختلف شؤونهم، عموماً وخصوصاً.

## - 2 -

نلاحظ أن ماأتينا عليه (في الفقرة الأخيرة) وضع يدنا على أحد المداخل الكبرى للنظر إلى النص القرآني - الحديثي بمثابة بنية تاريخية أتت، في تاريخيتها - استجابة للواقع المتغير، على نحو أو آخر. بيد أن مشكلة جديدة قد تفصح عن نفسها، في حال إخضاع تلك «التاريخية» للتساؤل حول مصدريتها البعيدة أو «الأولى». وههنا، على هذا المستوى من المسألة، تبرز ضرورة العودة إلى ابن منظور في تفسيره لـ «نزول القرآن منجماً». ففي شاهد سابق مأخوذ عنه، يراد لهذه العبارة أن تعني التالي:

القرآن أُنزل إلى سماء الدنيا جملة واحدة، ثم أُنزل على النبي آية آية.

إن «تاريخية» مجيء القرآن، التي جرت معالجتها فيما سبق، ترتطم أمام التساؤل التالي:

إذا كان القرآن قد أنزل على النبي آية آية محققاً - بذلك - عملية التطابق الضرورية بينه وبين الواقع البشري الموجه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن «أُنزل جملة واحدة إلى سماء الدنيا»، أي على نحو مغاير لـ «النزول المنجّم»؟ لعل هذا التساؤل يحيلنا - ثانية - إلى مسألة العلاقة بين «القرآن» و «اللوح المحفوظ». ووجه العودة، هنا، يقوم على أن هذه العلاقة ذات بعد تابعيّ، يكون القرآن بمقتضاها تابعاً للوح المحفوظ. وعلى هذا، يغدو القرآن «مخلوقاً»، غير أزلي، أي قائماً على كونه ذا مصدر بشري (محمدي). وقد ورد، في سياق سابق، أن هذه المحاولة التأويلية ترتد - بأحد مصادرها الكبرى - إلى المعتزلة.

ويمكن ملاحظة أن تلك الأطروحة المعتزلية تستند إلى المصادرة الإسلامية السنية المتمثلة بالثنائية الميتافيزيقية المطلقة بين الله والكون، والله والإنسان، ومن ثم وبمقتضى ذلك بين المطلق والنسبي، والكامل والناقص، والطّلق (المنزّه) والمجسد.

إضافة إلى ذلك، ينبغي أن يشار إلى أن الأطروحة المعتزلية المذكورة تتأسس ـ لدى المعتزلة ـ على «التوحيد الإلهي المطلق»، ومن ثم على نفي ثنائية «الصفات والذات الإلهية»[1] ؛ مما جعل المعتزلة يبرزون في التاريخ الفكري العربي الإسلامي بوصفهم «الموحّدين»، هكذا عموماً.

ويصح، هنا، أن نرى مارآه نصر حامد أبوزيد، على هذا الصعيد، أنموذجاً للمسألة، التي نحن بصدد البحث فيها[2] ؛ ونعني بذلك وجهة النظر الإسلامية التأويلية ـ في شقها المهيمن إسلامياً في أوساط واسعة ـ وهو، خصوصاً، حول العلاقة بين الله والمسيح، وبين الله والقرآن. ففيما يتصل بالعلاقة الأولى، نواجه تأكيداً مشدداً على رفض تصور «الطبيعة المزدوجة» للمسيح، الإلهية والبشرية. وقد ورد في القرآن مايلي: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»[3] . وهذا من شأنه أن يفضي إلى النفي القطعي لذلك التصور، الذي أخذ به بعض الفرقاء من المؤلّهة المسيحيين. ولكن «المسيح القرآني» هذا هو ـ في الوقت ذاته ـ الذي يؤكد القرآن عليه بمثابته «رسول الله وكلمته»[4] ، معلناً (أي القرآن)، بصيغة البشارة التي يقدمها لمريم: «إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم»[5] .

والآن: أين موضع المقارنة بين القرآن والمسيح في ذلك السياق؟ إن القرآن إذ

---

(1) ـ لانظن، في هذا السياق، أن الأشاعرة انفردوا في التأسيس لهذه الثنائية، كما يرى نصر حامد أبو زيد (انظر ص 204 من كتاب الباحث المذكور: نقد الخطاب الديني ـ سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1994). فلقد أسهم في ذلك، أيضاً، فريق من المعتزلة منهم أبو الهذيل العلاف، وإن كانت عملية التأسيس لدى هؤلاء متباينة عما هي لدى أولئك، في المنطلقات والنتائج، وكذلك في الأدوات المستخدمة في سبيل ذلك.

(2) ـ انظر: نصر حامد أبو زيد ـ المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها، ص 204 ـ 206

(3) ـ القرآن ـ سورة آل عمران/ 59.

(4) ـ القرآن ـ سورة النساء/ 171.

(5) ـ القرآن ـ سورة آل عمران/ 3.

يؤوَّل على أنه «كلام الله»[1]، فإن هذا التأويل يقع في خُلْف سافر بين رفض الأشاعرة السنيين لأية محاولةٍ تجسيدٍ لله بصيغة «المسيح»، ومن ثم لكلامه الذي هو - هنا - أحد تجلياته وإحدى صفاته من طرف، وبين تأكيده على أن «الكلام القرآني» هو «كلام الله» ومن ثم أحد تجلياته المجسدة، المحددة من طرف آخر. وعلى هذا، فإما أن يؤخذ الموقفان كلاهما على أنهما تجسيدان لله وتعبير عن انزياحه عن تنزهه وإطلاقه (وهذا موقف يخرج بالتصور الديني الإسلامي المهيمن - الأشعري السني - من حقله الأصلي، وقد يفضي إلى التكفير)، وإما أن يُفهما ضمن المنظومة التنزيهية التوحيدية الإطلاقية القائمة على المباينة والعُلويه. فأنْ يُرفض القول بازدواج «شخصية المسيح» لاهوتياً وإنسانياً، يعني - في الوقت ذاته وبالتشديد عينه - أن يُرفض، معه، القول بكون القرآن «كلام الله» بمعنى تجلّيه وتجسده. لأن القول بذاك دون هذا يحدث اضطراباً منطقياً نسقياً في بنية التفكير الديني المعني، كما يخلق حساسية إيديولوجية دينية لدى من يعنيهم الأمر في الوسط الديني المسيحي.

أما مايهمنا من ذلك فيتمثل - ضمن إطار المنظومة الدينية الإسلامية الإجمالية - في أن القرآن نص لغوي تاريخي مثله، في ذلك، مثل أي نص آخر أولاً، وفي أن القول بـ «أصل إلهي» له لايبيح النظر إليه على أنه ذو «خصوصية منهجية» تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة، لتلح على منهج «إلهي خاص» به. وهنا، قد يكون التمييز الإيديولوجي الديني بين «لوح محفوظ» و «قرآن» أمراً سائغاً ومطلوباً. ذلك لأن الأول من هذين يغدو، والحال كذلك، «اللوح» الذي تتطابق

---

(1) - يبرز ذلك خصوصاً في تأويل الآيتين التاليتين وأمثالهما: «هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا آياته ويزكيهم - سورة الجمعة/ 2؛ «لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته - سورة آل عمران/ 164». وقد أوّلهما رهط من الإسلاميين المعاصرين على النحو المذكور، الذي يُفضي إلى «تصور التجسد الإلهي». من هؤلاء عبد الرحمن عبد الخالق، الذي يكتب تعليقاً على ذلك مايلي: «فالله امتنّ علينا في هاتين الآيتين ببعثة النبي (ص) الذي من مهماته قراءة آيات الله، وهذه نعمة كبرى إذ نسمع كلام الله على لسان بشر منا». (الأصول العلمية للدعوة السلفية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 26).

فيه عملية التجلي والتجسد الإلهي، وتتواحد الذات الإلهية مع صفاتها أو الذات مع الموضوع، في حين أن الثاني (القرآن) يبرز نصاً لغوياً تاريخياً ينتمي إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخي محدد. وفي هذه الحال، يصبح الباحث مطالباً بأن يأتي النصَّ المذكور ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسبة، وذلك يداً بيد مع الأنساق الأداتية الإيديولوجية، التي تولدت في سياق ولادة النص وأنتجت وأعيد إنتاجها في ضوء المماحكات والحوارات والصراعات، التي رافقته وحفزته ، على نحو أو آخر، مثل موجهات البحث في «المكي والمدني» و «الناسخ والمنسوخ»[1] .

ولعلنا نثنيّ على ذلك بالقول بأن آفاق **النظر التاريخي** إلى النص القرآني، بمثابته **نصاً تاريخياً**، تتسع عمقاً وسطحاً، حين يُنظر إليه في ضوء مجموعة من «الأحاديث النبوية» ومن المأثورات الأخرى. وقد يكون الحديث التالي هو الأكثر اقتراباً من الموقف الذي نحن بصدده وملامسة له، وكذلك الأكثر دلالة عليه:

«سمّى النبي صلى الله عليه وسلم القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله»[2] .

ههنا، يتحدث النبي عن أمر يبدو كأنه قائم على التناقض بين النظر إلى القرآن بمثابته «شيئاً» يتسم بالنسبية والتغير من طرف، وبين النظر إليه بوصفه إحدى صفات الله التي هي مطلقة وثابتة إطلاقه وثباته من طرف آخر. ولما كان حديث محمد تأكيداً على الوجه الأول من ذلك، فقد أمكن النظر إلى القرآن من حيث هومحدث، غير أزلي؛ مما يجعل من رأي المعتزلة المأتي عليه أمراً مقبولاً ووارداً، في السياق المعني.

---

(1) - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 206.

(2) - صحيح مسلم - الجزء الأول، ص 138 (نشر في أربعة أجزاء ضمن: كتاب التحرير. وقد صورت هذه الطبعة بالقاهرة عام 1383هـ عن طبعة استنبول المحققة والمطبوعة عام 1329هـ).

وإذا ماأتينا على أحاديث نبوية أخرى، فإن النظر إلى القرآن على أنه الذي «يحتوي كل كبيرة وصغيرة»، يرتد إلى وراء، نظراً إلى أن النبي لم يجد فيه إجابة على «كل كبيرة وصغيرة». في هذا الإطار، قد يكون الحديث الشهير بـ «تأبير النخل» مثالاً بارزاً دالاً. ففيه يشدد الرسول على أن الناس هم أعلم بشؤون دنياهم، أي ـ في الحالة المعنية في الحديث المذكور ـ هم أعلم منه بشؤون دنياهم[1]. بل لعلنا نرى أن الموقف الإشكالي، المحدد في هذا السياق، يتمثل **خصوصاً** في شخصية الرسول نفسه، وذلك بصيغة واضحة تبرز هذه الشخصية بمقتضاها متواضعة ومنفتحة ومرنة حيال الواقع ومايطرحه من مستجدات. فمالك بن أنس ينقل إلينا عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أنه

«ماسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء، قُدم ولاأُخر، إلا قال (افعل ولاحرج)»[2].

وبطبيعة الحال، فإن مثل تلك الحوافز النصّية المحمدية مثلت مصدراً من المصادر الذاتية لمجموعة من المواقف المستنيرة النقدية، التي لجأ إليها لاحقاً جمع من صحابة الرسول ومن الفقهاء، وغيرهم.ففي ضوء هذا المصدر النصّي الذاتي، **ولكنْ** من موقع الوضعية الاجتماعية المشخصة النازعة نحو التغير، كان بإمكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أن يلجأ إلى خطوة ذات شأن خطير في الوسط الإسلامي؛ تلك هي التي تمثلت بإيقاف مفعول آيتين قرآنيتين، تتصل الأولى منهما بقطع يد السارق، وتتعلق الأخرى بمنح المؤلفة قلوبهم أموالاً. ومع ذلك بل بفضله، «ظل» عمر ـ في أنظار الأكثرية من المسلمين ـ يمثل الإسلام وينافح عنه، ولم يُنظر إليه على أنه

---

(1) ـ انظر هذا الحديث ضمن: محمد علي الأنسي ـ المنهاج البديع في أحاديث الشفيع، الجزء الرابع، بيروت 1958، ص 3 ـ 4. ومن الملفت الطريف والعميق، حقاً، أن الرسول محمداً كان يرفض أن يحمّله الناس مالايحمل، مؤكداً على أنه ـ هو أيضاً ـ بشر مثلهم.وقد قال، بعد مطالبته بالحكم في خصومة وقعت، مايلي بحزم وتواضع: «إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم ان يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صدق فأقضي له بذلك...». (صحيح البخاري ـ الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 60).

(2) ـ مالك بن أنس: الموطأ ـ ج4، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 271.

أحدث «بدعة» أخرجته من الإسلام.

بيد أننا نلاحظ أن ماقد انطوى (وينطوي) على دلالة عظمى، في هذا السياق، ربما تبلور حول المسألة المعنية هنا، وهي العلاقة بين القرآن و «اللوح المحفوظ»، أو مسألة «الكتاب» الواردة في النص القرآني بالصيغة التالية:

«بل هوقرآن مجيد.في لوح محفوظ»(1) .

فبحسب هذا الإعلان القرآني، يغدو أمراً غير قابل للتجاوز أو للتهميش مانواجهه من حديث مخصص عن «قرآن» وعن «لوح». وقد حدث ذلك فعلاً؛ حيث نلاحظ - كما مرّ معنا ضمناً - أن هذه المسألة قدمت مدخلاً آخر لتخصيص النص القرآني وتشخيصه اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً. ولنتبينْ أولاً مافهمه اللغويون والمفسرون تحت عبارة «اللوح المحفوظ». فابن منظور، في «لسان العرب»، يفسر عبارة «في لوح محفوظ» قائلاً إنه

«يعني مستودع مشيئات الله تعالى»(2) .

أما البيضاوي فيرى أن «لوح» - في العبارة المذكورة -

«هو الهواء يعني مافوق السماء السابعة الذي فيه اللوح»(3) .

وفي تفسير معاصر لهذا الأمر، نقرأ مايلي:

«لوح فيه علم ماجرى وماسيجري وعلم كل شيء لايصل إليه إلا الملائكة الذين يبيح الله لهم ذلك»(4) .

وأخيراً، نورد موقفاً نوعياً من هذه المسألة يقدمه لنا الأزهري محمد النويهي

---

(1) - القرآن - سورة البروج / 21 - 22.

(2) - ابن منظور: لسان العرب - المعطيات المقدمة سابقاً، الجزء 45؛ كلمة (لوح)، ص 4095.

(3) - تفسير البيضاوي - المعطيات المقدمة سابقاً، المجلد 3 - وهوصادر في كتاب واحد مع المجلد 4 - ، ص 251.

(4) - عبد الودود يوسف: تفسير المؤمنين - راجعه مصطفى الخن، دمشق 1975، ص 473.

(وكنا أتينا على ذلك في سياق آخر وعلى نحو عجل):

«إذا كان الحديث عن (الحياة) لاعن العقيدة ومايتصل بها من شعائر العبادة، فإن القرآن... لم يشرع إلا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة، هي أمة العرب، في زمن واحد، هو زمن الرسول عليه السلام... فإن الكتاب المعني في قوله تعالى (مافرطنا في الكتاب من شيء) ليس القرآن، بل هو اللوح المحفوظ... واللوح المحفوظ لايحتوي على القرآن وحده بل يتضمن كل مخلوقات الله وأقدارها وآجالها وأرزاقها. وقوله تعالى إن القرآن (في لوح محفوظ)... لايعني أن القرآن هو كل مافي اللوح المحفوظ»[1].

إن الشواهد السابقة كلها تنطلق من نقطة مشتركة، هي معقد المسألة بالنسبة لما نحن بصدده هنا. هذه النقطة تتمثل في التمييز بين «القرآن» و «اللوح المحفوظ» تمييزاً واضحاً يضعنا أمام نمطين اثنين من «الكتب»، يظهر الاختلاف بينهما ـ ضمن مايظهر ـ في موقع كل منهما من **فكرة التاريخ ومن السياق التاريخي**، وفي النتائج المترتبة على ذلك بما يتصل بعملية اختراق النص الديني الإسلامي.

إن الشواهد السابقة الذكر تُري جميعها أن «اللوح المحفوظ» هو **الكل**، في حين أن «القرآن» هو **الجزء**، أو بالحري هو جزء من كل. هذا أولاً؛ كما تُري، ثانياً، أن الأول منهما ثابت، في حين أن الثاني متحرك ومتغير. وهذان الاعتباران كلاهما يقودان إلى معادلة نصّية طرفاها المتقاطبان والملتقيان، معاً، هما اللاتاريخي والتاريخي.

وإذا ماعدنا إلى ابن منظور، في شاهد سابق أتينا عليه، لاحظنا أن «القرآن أُنزل إلى سماء الدنيا جملة واحدة، ثم نُزّل مع النبي آية آية»، بحيث إن مجرد «نزوله» انطوى على الإعلان عن أنه نص أُنجز **كي يكون** مخصصاً ومشخصاً، وفق حاجات البشر. أما «اللوح المحفوظ» فهو بمثابة «المستودع» ـ بتعبير ابن منظور ثانيةً ـ

---

(1) ـ محمد النويهي: نحوثورة في الفكر الديني ـ المعطيات المذكورة سابقاً، ص 29.

لمشيئات الله؛ ومن ثم، فهو الثابت الذي يُستمد القرآن نفسه منه. ووفق ذلك، لابد أن تكون «الكتب الأخرى»، التي أُنزلت على أنبياء قبل محمد، أيضاً مستمدة من ذلك «اللوح» الموجود «عن يمين العرش»، كما يرى مقاتل الصوفي بحسب ماينقله لنا ابن كثير[1].

أما الصيغة المكثفة التي تحققها تلك المعادلة، فهي ذات دلالة **تلفيقية**. وبمقتضى ذلك، فإن الجواب على السؤال المركزي التالي: كيف يلتقي اللاتاريخي بالتاريخي ضمن الصيغة المذكورة؟، يمكن الإحاطة به في شخص «الله - الفاعل»، الذي يبدع أويخلق المتناقضات، ويوازن بينها بـ «حكمة» ولـ «حكمة»، يولّد ماشاء منها بالاتجاه نفسه وللغرض ذاته. والأمر الذي يستأهل النظر والانتباه، ههنا، يقوم على أن القرآن - وهو جزء من اللوح المحفوظ كما رأينا - يبدأ في الانسلاخ عن نمط الوجود الثابت الممثل بـ «اللوح المحفوظ» إياه للدخول في نمط متحرك متغير للوجود، حالما يتحول إلى نص يخاطب البشر، أي حالما يتموضع بشرياً. إن الثقل البشري المتّسم بالتحرك والتغير، وفق تحرك وتغير مصالح البشر وأنماط وجودهم، لايسمح بتلقف نص يعلن عن نفسه إنه أصم ومغلق تجاه تلك المصالح والأنماط، في وقت يؤكّد فيه هو نفسه كما يؤكّد فقهياً، أيضاً، أنه نص وجد «لصلاح وهدي» البشر! إن مثل هذه المفارقة كان لابد من الإجهاز عليها، حالما أُريد للنص القرآني - الحديثي أن يكون مطواعاً لمقتضيات التحول والتغير في حياة الناس. **وحالئذ**، كان لابد من مواجهة النتيجة التالية، والإقرار بها: مالِلّه للّه مجسّداً بـ «اللوح المحفوظ»، ومالِلناس للناس مجسداً بـ «القرآن»، وإنْ ظل الله - بحسب التصور الديني المعني هنا - مصدر كل شيء وخالق أو مبدع كل شيء، بما فيه القرآن.

وأخيراً، سوف تتضح هذه المسألة أكثر وأعمق، حين نستعيد ماأتينا عليه في موضع سابق ضمن المقارنة بين العلاقة بين الله والقرآن من طرف وبين الله والمسيح

---

(1) - انظر: ابن كثير - البداية والنهاية، الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 14.

من طرف آخر. فلقد انتهى الموقف إلى أن الرفض القطعي لـ «تجسُّد» الله، قاد أو من المحتمل المفتوح أن يقود إلى القول باستحالة تجسّد الله مسيحاً، وبالقدر نفسه، قرآناً.وهذا، بدوره، قضى نهائياً على التصور القائم على ثنائية التوافق بين المطلق اللاتاريخي إلهاً والمطلق اللاتاريخي قرآناً، وأحل محله التصور القائم على ثنائية التباين والتفارق بين المطلق اللاتاريخي إلهاًوالنسبي التاريخي قرآناً .

هكذا ، تتضح السمة الخامسة الكبرى للنص القرآني الحديثي في أنه هو نفسه، أولاً، قدم نفسه مقترناً بطريقة «نزوله»، أي منجّماً ؛وفي أنه، ثانياً، استحث قارئه على أن يفهمه ويتناوله هكذا أيضاً، تنجيمياً ، حسب واقع الحال ووفق احتياجاته، وليس بصفته نصاً مغلقاً يفرض نفسه على الناس ، باسم مؤسسة دينية أو باسم فريق من الفقهاءورجال الدين داخل السلطة المهيمنة أو خارجها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن «إعجازية»هذا النص ـ بمعنى الخارق والفوق إنساني ـ تتراجع وتتبخر لصالح نزعة**إنسانية** من شأنها الإستجابه لمصالح الناس، ببساطة وحقيقة وشجاعة. وبذلك، فالمفارقة السافرة ، التي يلح عليهاالسلفويون ويرون فيها تجسيداً لعظمة النص المعني ، تجد حدودها بل ربما كذلك نهايتها؛ نعني بذلك **مفارقة المعجز الخارق والعادي**، وإشكالية التواصل فيما بينهما.ومن الهام الإشارة إلى أن ذلك «المعجز »يبرز في إحدى دلالاته المحتملة الهامة: خصوصاً ، وهي تلك التي تتضمن إقراراً بأن «إعجازية»النص المذكور تكمن في قدرته على الإنبساط بشرياً، والتشظّي وفق الوضعيات الإجتماعية المشخصة المتعددة، وليس على الاعتقاد بقدرته على إرغام الواقع البشري على الدخول في علاقة تبعية واستتباع معه، كما تكمن في انخراط الثنائية الميتافيزيقية بين المتعالي والمحايث وبين الأسطورة والتاريخ في علاقة تضايفية جدلية تمنحها أفقاً أكثر بشرية ، ومن ثم أكثر تشخصاً وتنوعا.

في ضوء ذلك كله ، تتضح الأهمية النافذة للجهود التي أنجزها رهط من المجتهدين الإسلاميين، على صعيد البحث في«طريقة النزول وأسبابه»،مثل الواحدي

والحاكم وابن تيمية والزركشي والسيوطي .فهذا الأخير يؤلف كتاباً خاصاً بذلك ، يطلق عليه عنوان «لباب النقول، في أسباب النزول »، يعمل فيه ـ بحدود ما تسمح به منظومته المعرفية والمنهجية ـ على تقصي الأسباب والعوامل ، التي كمنت وراء «نزول هذه الآية أو تلك» من القرآن . فهو يكتب في مقدمة كتابه المذكور: «لمعرفة أسباب النزول فوائد ، وأخطأ من قال لا فائدة لجريانه مجرى التاريخ .ومن فوائده الوقوف على المعنى أو إزالة الإشكال »(1) .

إن السيوطي، في قوله هذا، يلامس أمرين يتصلان اتصالاً مباشراً بالقضية المطروحة، هنا.

الأمر الأول يتمثل في إقراره الضمني بمجيء القرآن منجماً، وفق الأحداث والمناسبات، **البشرية الواقعية** واستجابة لها، بمعنى فهمها ـ على نحو ما ـ أو ضبطها أو التشريع لها أو الاستئناس بمغزاها أو استخلاص «الحكمة» منها إلخ... وهنا، تتضح اللحظة التشخيصية في النظر إلى كيفية ورود النص المعني: إن هذا النص **أتى ليجيب** عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معيّن وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية وإثنية بشرية تحمل وشْمها وخصائصها. من هذا الموقع تفصح عن نفسها أبعاد الأمر الثاني، وهو دعوة السيوطي إلى **التعامل** مع النص القرآني (والحديثي) على **النحو نفسه، الذي** أتي به هو نفسه وتبلور في أعين الناس. ولاشك أن عملية جمعه في «مصحف مكتوب» أسهمت ـ بصورة مباشرة ومقنّعة ـ في توليد الوعي بتاريخيته. فالبحث عن «أسباب نزوله» كان من شأنه أن حفز الباحثين والمهتمين على البحث عن عناصر المطابقة الدلالية بين الآية والحدث، بين السياق النصي والآخر الحدثي، أي مايطلق عليه منظرو البيان في اللغة العربية وغيرها «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»(2) .

---

(1) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ مطبعة الملاح ، دمشق 1379 هـ ،ص 3 .

(2) ـ طه حسين: مرآة الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص165.

وقد ترتب على مثل ذلك النمط من المواجهة النقدية اللاهوتية للنص الديني الوصول إلى نتيجة كبرى مفادها أن النص القرآني **وإن كان** ذا أصول إلهية مطلقة «غير بشرية»، **فإنه** يمثل خطاباً نسبياً موجهاً **للبشر، أو** بتعبير أدق، لـ «**بشر**» ينتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يغدو مفهوماً أن يُبنى هذا النص على أركان متعددة تسهم، مجتمعةً، في تجسيد تلك الثنائية الإلهية ـ البشرية، منها تلك التي أتينا عليها وهي «الإجمالية والكلية» و «إشكالية المحكم والمتشابه» و «الدعوة إلى التأويل الذاتي» و «ثنائية الباطن والظاهر التضايفية»؛ وأخيراً «ثنائية المطلق والنسبي التضايفية أو الناجز والتاريخي»، التي نحن الآن بصددها.

ولعلنا نلاحظ أن هذه الأخيرة تتعلق ـ على نحو واضح ـ بمسألة «الناسخ والمنسوخ» القرآنية. إن أبرز مايلاحظ في هذه المسألة يقوم على أن نسخ آية قرآنية بأخرى، كان يحدث استجابة لتغير يطرأ على «الواقع البشري» في مكة أو المدينة وغيرها، **وليس استجابة لتغيير ما أو كرغبة مامنطلقة نصّوياً** من النص المعني. بل إن بعض الفقهاء ـ منطلقين من دينامية الموقف وضرورة الاستجابة لها ـ جنحوا إلى القول بإمكانية «نزول آية واحدة **مرتين**»؛ وقد كان القرطبي أحد هؤلاء[1]. أما الهدف من ذلك فهو ملاحقة الحدث في حركيته وضمن اتجاهاته المتطورة، إضافة إلى تذكير الرسول محمد بما قد يكون نسيه بعد «غياب الوحي»؛ مما يترتب على ذلك أن «جبريل» بعد أن ينتهي من إبلاغ محمد بوحي جديد، يبدأ محمد بترديده ثانية، مخافة أن ينساه[2]. ولذلك، أتى في القرآن:

«سنقرئك فلا تنسى»[3]، وكذلك «لاتحرك به لسانك لتعجل به»[4].

---

(1) ـ انظر ذلك ضمن: السيوطي ـ لباب النقول في أسباب النزول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 168.

(2) ـ المصدر السابق نفسه مع معطياته ذاتها ـ ص 250.

(3) ـ القرآن ـ سورة الأعلى /6/.

(4) ـ القرآن ـ سورة القيامة /16/.

وفي كلتا الحالتين، دخول حدث جديد ونسيان محمد لوحي ما، يغدو مطلوباً أن تأتي آية أخرى؛ وهي - في هذه الحال ـ «أحسن من تلك»، التي نُسيت أو نسخت:

«مانسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير»(1).

ولابد أن نكون قد لاحظنا ـ في سياق ملاحظة ماأثاره النص القرآني من حوارات ونزاعات - أن مسألة الناسخ والمنسوخ قد

«فسحت مجالاً لولادة مكتبة من التفسيرات وشروح الآيات القرآنية الناسخة والمنسوخة»(2).

ولعلنا نرى مع الكاتب الباحث نفسه - ماسّيه - أنه من

«الممكن القبول أن الأجزاء الأكثر قدماً تعرضت لبعض التعديلات... ومن صفات القرآن الأساسية مظهر التجزؤ هذا. وهذا التفكك جداً مشتق بوضوح من الطريقة التي يوحى بها إلى محمد»(3).

إن وضعية مثل هذه كانت (وماتزال) قمينة بإثارة حركة متعاظمة من الصراع الإيديولوجي بين الأطراف المتعددة تعدّدَ الإنتماءات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإتنية الثقافية إلخ ... ومن ثم، كان على النص القرآني أن يتعرض لاختراقات متتالية ومتزامنة ومتقطعة تستجيب لذلك الصراع بنيوياً ووظيفياً. ومهما يقال عن أهمية وثقل تأثيرات الأديان السابقة، كاليهودية والمسيحية، على الإسلام(4)، فإن ذلك ظل خاضعاً لعملية تمثّل هذا لتلك وفق جدليتيْ الداخل

---

(1) ـ القرآن ـ سورة البقرة/106.

(2) ـ هنري ماسيه: الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقا، ص 103.

(3) ـ المرجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة ـ ص 102.

(4) ـ انظر: المرجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة ـ ص 103

والخارج والتواصل والتفاصل[1] . ولكن العنصر ذا الأهمية الكبيرة ـ على هذا الصعيد ـ يكمن في أن أطرافاً من الصراع الإيديولوجي المذكور كانت تضخم أو تقلل من هذا التأثير أو ذاك في الإسلام، وفق احتياجاتها المعلنة والخفية، بحيث إن مثل هذه المواجهة للتأثير المذكور أريد لها أن تبدو وكأنها مواجهة لدين آخر غير الإسلام. ولاشك أن مسألة الناسخ والمنسوخ، التي لم تتعرض لآيات قرآنية فحسب بل كذلك لأفكار أخرى سابقة على الإسلام أو متزامنة له، فتحت باباً واسعاً عريضاً لاتجاهات الخرق في النص القرآني.

فنحن يمكن أن ننظر إلى المسألة المعنية بمنظار واسع يشمل اتجاهات الإختلاف الكبرى، التي ظهرت في سياق الجهود التي أفضت إلى جمع آيات القرآن. ههنا وحيث لم يكن القرآن قد جمع بعد في كتاب واحد (مصحف)، برزت اختلافات عميقة في إطار الكتابات القرآنية الأولى، التي لم تكن كتابات زيد بن ثابت إلاّ واحدة إلى جانبها، والتي تعزى خصوصاً إلى أربعة من أصحاب النبي (أتينا على ذكرهم في سياق سابق آخر ونعني بهم أبيّ بن كعب وعبد اللّه بن مسعود وأبا موسى عبد الله الأشعري والمقداد بن عمرو). وقد نجمت عن هذه الاختلافات صيغ حادة من الصراعات الدينية الإيديولوجية، والسياسية بقدر أو بآخر، تجلت ـ وفق كتابات إسلامية معينة ـ في متن النص القرآني نفسه. فلقد حُوِل هذا المتن إلى حلبة تقاطعت فيها التحزبات السياسية الدينية والمصالح الاجتماعية والاقتصادية والإثنية والثقافية (المفهومة انثروبولوجياً) إلى درجة «الحذف» من النص و «الزيادة أو التبديل» فيه[2] .

---

(1) ـ لعل مؤلَّف المستشرق الألماني J. Fueck المعنون بـ Arabische Kultur u .Islam im Mittelalter المعطيات المقدمة سابقاً، واحد من أهم ماكُتب على هذا الصعيد، أي صعيد «الأصالة النوعية» للنص الإسلامي الأول، القرآن والحديث. انظر خصوصاً ص 142 ـ 145.

(2) ـ نحيل، هنا، إلى مانقلناه عن علي الميلاني في موضع سابق (الفقرة المعنونة بـ «النص الإسلامي الأول والفكر الإسلامي»).

وقد انقسمت دائرة الصراع حول الكتابات القرآنية إلى أربعة حقول، تمثلت جغرافياً ـ كما هو معروف ـ في دمشق والكوفة والبصرة وحمص. وينبغي أن نضيف إلى ذلك أنه من الوارد الحديث عن اختلاف مابين الصحف التي أنجزها زيد بن ثابت بأمر من أبي بكر عبر «ماوجده مكتوباً على مختلف المواد» أو ماأخذه من ذاكرات أصحاب النبي محمد المتبقّين على قيد الحياة حتى حينه من طرف، وبين «الكتابة الحقيقية المنسوبة إلى زيد، أي التي ارتكزت على الصحف» من طرف آخر. ثم، إذا تتبعنا تعقيد المسألة وملابساتها واستطعنا الافتراض بأن عثمان بن عفان، في جمعه النهائي للقرآن وإقراره له بصيغة نصّ واحد ملزم، انطلق من ضرورة «وحدة الأمة الدينية»، فإننا ـ حالئذ ـ سنكون قد انتهينا إلى واحدة من النتائج المدهشة للباحث؛ تلك هي أن قرّاء النص القرآني الحديثي، من الفقهاء والمحدّثين والسياسيين وغيرهم ربما وجدوا أنفسهم ـ في سياق مُساءلته انطلاقاً من احتياجات وضعيتهم أو وضعياتهم الاجتماعية المشخصة ـ أمام احتمال أن يتفكروا على نحو نقدي بصفة حاسمة من صفات تصوراتهم الميتافيزيقية حول النص المعني؛ نعني بذلك التصور الخاص بالمصدر الإلهي لهذا الأخير ـ في بنيته اللغوية العربية المباشرة ـ مجسّداً بالاعتقاد بأنه «منزل».

والحق، إن الإدهاش، الذي تثيره تلك النتيجة، يكمن في أن هذه الأخيرة يمكن ملاحظة ولادتها وتعضّيها في العملية **الخفيّة** المعقدة ذاتها، التي تتمحور حول الواقع والنص. فبمقتضى هذه العملية، لابد أن يثأر الواقع لنفسه من النص، بطريقة ما وبدرجة ما، **خصوصاً** إذا كان هذا الأخير ينطوي على رفض واع وقصدي لأي انفتاح على الواقع من منطلق هذا الواقع نفسه وفي ضوئه. ولما كان النص القرآني الحديثي، باعتبار معين، على غير هذا الحال ـ إذ إنه على الأقل يبدو إشكالياً إنْ لم نقل إنه يلح على الانفتاح المعني هنا بطريقته الخاصة ـ فإن الواقع لم يكن بحاجة إلى الثأر لنفسه منه، على نحو مفصح عنه، إلا في حالات وصيغ مخصصة، قد تكون السلفوية من أهمها.

# الفصل السادس

## المتْن القرآني في مواجهة تحديات الإختراق

## ـ 1 ـ

لم يكن النص القرآني ـ وفق مامرّ معنا ـ في مأمن من عمليات الاختراق واتجاهاته واحتمالاته. أما العوامل التي كمنت وراء ذلك، فلعل أهمها يتمثل، **أولاً**، في خصوصيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي طُرح النص المذكور فيها، ذلك النص الذي كان عليه أن يأخذ تساؤلاتها ومشكلاتها وهمومها على محمل الجد، كي لايتحول إلى الظل؛ أي كي لايُعزل تاريخياً وتراثياً. كما تمثلت (تلك العوامل)، **ثانياً**، في أن النص المعني يقوم على بنية تنطوي على قابلية مفتوحة للتساؤل والاحتمالية، وذلك من موقع أنها تنطوي على العناصر التكوينية، التي بحثنا فيها في الفصول السابقة: بنية إجمالية كلية، وبنية إشكالية تتحرك بين ناسخ ومنسوخ، وبنية تأويلية احتمالية، مفهوماً ونطقاً، وبنية تفصح عن باطن وظاهر، وبنية تكونت (تبنْينت) تاريخياً ـ تنجيمياً. أما مايمكن اعتباره عاملاً **ثالثاً**، في الحقل المعني هنا، فيبرز في أن النص القرآني هو ذاته يفصح عن دعوته لقارئه والمتأمل فيه أن يتفكر فيه ويقلّب النظر تأويلاً واستنباطاً واجتهاداً، وكذلك تفسيراً.

وإذا كانت تلك الاختراقات قد أعلنت عن نفسها على امتدادِ التاريخ العربي الإسلامي بـ «تواطؤ» مع النص القرآني نفسه ومن مواقعه المشار إليها، توّاً (وهذا

أمر ذو أهمية دلالية بليغة)، مُفضيةً، بذلك، إلى كمّ كبير آخذ في الإتساع من «القرءات» للنص المذكور ومن ثم من «التعددية القرائية» وفق التعددية في الوضعيات الاجتماعية المشخصة للمسلمين، نقول، إذا كان الأمر كذلك، فإننا نواجه صيغة أخرى ملفتة لاختراق النص القرآني. أما هذه الأخيرة فلها من الخصوصية والحساسية مايجعل منها مسألة بالغة التعقيد والأهمية؛ نعني بذلك إختراق «المتْن» القرآني نفسه. فإعلان القرآن بأنه «نزل منجماً»، وانطلاق الفقهاء من الإقرار بذلك، انطوى على الإشارة إلى أن سوره وآياته أتت على دفعات متتالية (نجْماً نجماً)؛ مما فتح باباً لتساؤل اتسع أكثر فأكثر حول «البنْية المتْنية» للقرآن، وفيما إذا كانت هذه البنية تنطوي على «الوحي كاملاً». ولابد من ملاحظة أن هذا التساؤل اكتسب لدى الفرقاء المتكاثرين، ضمن أوساط المعارضة السياسية المثقفة والناقمة، عمقاً أكبر، حينما كان يبدو لهم أن هذا المصحف **الرسمي** للقرآن، الذي بين أيدينا، لايحتوي على «الحقيقة التاريخية التامة»، التي «نزلت مع الوحي». فلقد كان يبرز شيئاً فشيئاً، مثلاً، أن

«هذا القرآن الرسمي يضم، وفقاً للتقليد، سورتين أقل من مخطوط أبي، وسورتين أكثر من مخطوط ابن مسعود. وعدا ذلك فهناك بعض الفروق في الإملاء والكلمات تفصل بين النسخ. ولكن سؤالاً أكثر أهمية يفرض نفسه: هل تحتوي نسخة عثمان على مقاطع مختلفة؟

لقد رفض الخوارج مثلاً السورة الثانية عشرة... ومن ناحية أخرى، فإن الشيعيين يؤكدون أن المقاطع التي تتعلق بعلي وعائلته قد حذفت بأمر عثمان... ومامن شك - ويجب تكرار ذلك - في أن القرآن كما وصل إلينا لايتضمن الوحي كله؛ ومقابل ذلك فقد ظهرت له بعض الإضافات التفسيرية والتذييلات»[1].

ويتابع الباحث، محدداً الصعوبات التي أخذت تبرز للعيان، مشكّلةً مصدر قلق

---

(1) - هنري ماسيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 108 - 109.

في أوساط المسلمين من الفقهاء والمفسرين والمجتهدين، وكذلك المؤمنين عموماً. ويشير إلى أن الفقهاء والمهتمين

«انتهوا في القرن العاشر الميلادي، وبعد شيء من التردد إلى أن يضعوا نهائياً أساس النص الرسمي مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم إثنان من القراء المجربين. وهذا اختيار تحكمي إلا أنه أوقف المجادلات. وفي القرن الحادي عشر اعتُرف بحكمهم هذا تدريجياً»[1].

إن ذلك يضع يدنا على وجه آخر من المسألة نادراً ماعولج أو أومىء إلى معالجته، بصيغ غير مباشرة وبكثير من الحذر؛ نعني بذلك التشكيك في البنية المباشرة (السطحية) - حسب الإصطلاح الألسني - للنص القرآني زيادة ونقصاناً، وتعديلاً وتغييراً. إذ إن جل الفقهاء والمفسرين وجمهور العامة وغيرهم رفضوا الإقرار بذلك، على نحو واضح وبلغة صريحة ومفعمة بالثقة القطعية. بل يمكن ملاحظة أنه حيث يقر فقيه بشيء من هذا القبيل، فإنه - اندفاعاً من روح عقيدته الإيمانية - يجعل منه ظاهرة هامشية تافهة أو شاذة أو «خارجة على الإجماع» إلخ... وقد كنا أشرنا إلى مثل هذه الحالة في موضع سابق[2].

ونستطيع أن نرى في ذلك معطيين اثنين كبيرين، كلاهما قاد إلى تعميق اتجاهات اختراق النص القرآني - الحديثي، ذلك الاختراق الذي نتابع تجلياته وسماته في هذا المبحث. وقد تمثل المعطى الأول في أن عملية جمع القرآن نفسها خضعت للمصالح المختلفة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وربما كذلك إتنياً لأولئك المفسرين والفقهاء والجمّاع، كما تأثرت بمستوياتهم الثقافية، بما انطوت عليه من بنيات إيديولوجية ونظرية ومنهجية لديهم؛ مما يشير إلى أنها (أي العملية) أخضعت، هي أيضاً، لاتجاهات الإختراق تلك. فمصالح ومواقف الخوارج والشيعة والسنة ومابينها

---

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 109 - 110.

(2) - عدْ إلى تعليق الشيخ محمد جواد مغنية على هذه الوقائع ( وقد أوردناها في هامش سابق).

من تشعبات وتوزعات عقيدية[1] ومهنية وإثنية وإجتماعية إلخ...، كمنت وراء النص القرآني المباشر، بمثابته **غير مكتمل**، بالاعتبار السوسيوثقافي والتاريخي الذي تشخصه تلك المصالح. وقد نقول بأن هنالك من الآيات ماضاع أو تلف بحكم موت جمع من الحفظة، أو تلف المواد التي كتبت عليها[2]. لكن مايهمنا، هنا، يتضح في تعقب مايمكن النظر إليه على أنه اتجاه صريح للتدخل المباشر، لجأ إليه فريق أو آخر لتعديل هذه الآية أو تلك، أو لإ بعاد واحدة دون أخرى، أو إضافة واحدة من قبل البعض أهملها بعض آخر، أو لزيادة سورة أو أكثر، أو لإنقاص سورة أو أكثر. وقد ذكرنا، في شواهد سابقة، أن الكلام على هذه الحالات لم يأت من مراجع من درجة ثالثة أو عاشرة، بل يعود إلى أمهات المصادر التي خرّجته، مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم وصحيح النسائي، بل كذلك موطّأ مالك بن أنس.

ولعل الدرس الأولي والكبير، الذي استنبطه أصحاب القرآت المتموضعة في فرق ومدارس وتيارات ومذاهب من كون القرآن أتى منجماً، أولاً، ومن كونه ظل - في صيغته الأخيرة العثمانية - غير مكتمل متْنياً وثيقياً، ثانياً (ناهيك عن «الحديث» الذي ظل مشوشاً وظل الأمر فيه غير قطعي أبداً كما ظهر معنا في موضع سابق من

---

(1) - أنظر حول هذه التعددية الواسعة للفرق والنحل والمدارس والتيارات الإسلامية ثلاثة من أهم الكتب التي تورخ لها، على نحو أو آخر، هي «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، و «الملل والنحل» للشهرستاني، و «الفرق بين الفرق» للبغدادي.

(2) - لنقرأ النصّين التاليين، على سبيل المثال، لنتبين بعض المخاطر التي كان القرآن يتعرض لها قبل جمعه وأثناءه. ففي النص الأول - وهو مأخوذ عن البخاري - يأتي مايلي، برواية زيد بن ثابت: «أرسل إليّ أبو بكر بعد مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقرّاء القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟... فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك... فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال». (صحيح البخاري - الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 271). أما النص الثاني فهو عن عائشة وبتخريج ابن ماجه، وفيه يأتي مايلي: «نزلت آية الرجم ورضاعة الكبير عشراً، ولقد كان في صحيفة تحت سريري، فلما مات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها». (السنن لابن ماجه 1: 625/ 1944).

هذا البحث)، هو أن القضية المتعلقة بهما (القرآن والحديث) بقدر مابرزت وأفصحت عن نفسها تاريخياً وليس فجاءة أو على نحو متعالٍ، فإنها ظلت مفتوحة وظلت الكلمة النهائية فيها غير مقولة، وأنها سوف تبقى كذلك غير قابلة لأنْ تقال من وجهة نظر واحدة تعلن إنتماءها إليهما. أما السبب الرئيس في ذلك فقد كمن في التداخل الواسع والعميق والمعقد بين ذلك النص (القرآني الحديثي) من طرف، وبين المصالح الكثيفة والمركّبة والشاملة لمن قبع وراء قراءاته، **وقبل ذلك لمنْ قبع وراء تقميشه وتجميعه وتقديمه للناس** في صيغة «مصحف عثمان» من طرف آخر.

* * *

ومن الأهمية بمكان أن نعرض، هنا، أهم الاتجاهات والتيارات والمذاهب والفرق، التي برزت على هذا الصعيد، وذلك بغية الوصول إلى ماترتب على ذلك من احتمال نشوء تعددية قرائية تستند - ضمن ماتستند إليه - إلى الإختراق المتني القرآني. ونحن نرى أنه ذو دلالة حاسمة أن تكون إمكانية التدليل على ذلك ممكنة **من موقع النص نفسه في امتداده «الشرعي المحافظ»**؛ نعني في امتداده «السنّي». ههنا، يمكن الجزم، بقدر مايقتضيه الموقف التوثيقي المتاح، بأن تلك الإمكانية تقوم على نصوص ذات إسناد صحيح وعلى تخريج متفق عليه عموماً، في صيغة الكتب الستة المعروفة - في الوسط الفقهي - بـ «الصحاح». وضمن هذه الأخيرة، يبرز - بأهمية خاصة - «الصحيحان» الشهيران، صحيح البخاري وصحيح مسلم. ومما هو مجمع عليه في أوساط «أهل السنة»، على هذا الصعيد، يقوم على أن الأحاديث المخرَّجة في هذين الصحيحين مؤكدة نسبتها إلى النبي محمد.

ومن الملاحظ أن هنالك صمتاً على تلك المسألة يكاد يكون تاماً وشاملاً وقطعياً، يهيمن في الأوساط الإسلامية عموماً، وعلى صعيد الثقافة الإسلامية العالِمة على نحو الخصوص، وذلك بالرغم من أن «الأدلة» على اختراق المتن القرآني تقدم نفسها بنفسها في تلك «الصحاح».

أما تفسير ذلك «الصمت» فلعله يعود إلى أسباب كثيرة، يبرز الإثنان التاليان

منها بأهمية خاصة. الأول منهما يتمثل في الإجماع من قبل كل الأوساط الإسلامية، تقريباً، على الإقرار بـ «أساس» وحيد للنص القرآني، ذلك الإجماع الذي تحقق في القرن الحادي عشر بعد صراعات مريرة؛ مما منحه **قيمة عقيدية حاسمة، لكنْ دون مطابقة وثائقية تاريخية تامة**[1]. أما السبب الثاني فيكمن في انطلاق تلك الأوساط من تفسير معيّن أفضى إلى الناتج المطلوب، هنا، لمثل الآيتين التاليتين الملزمتين لها بصفة كونها، على نحو أو آخر، أوساطاً إسلامية:

«إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»[2] ؛«لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه»[3] .

وقد كان من شأن هذا وذاك أن قادا إلى المصادرة على مايمكن أن ينشأ من آراء واجتهادات تتصل بمسألة «متن القرآن» واحتوائه على «كل الوحي الذي نُزّل على النبي». وهذا، بدوره، منح المسألة المذكورة طابع **«مسألة معلّقة إلى أجل غير مسمى»**، جعل منها ـ بالتالي ومع تقادم الزمن ـ واحدة من المسائل المحظور التفكير فيها، ناهيك عن البحث فيها. وذلك ماجعل منها ـ في محصلة الموقف ـ **«نصاً احتمالياً»** و **«نصاً مغيّباً»**.

وماينبغي الإشارة إليه، هنا، هو أنه، مع تصرّم القرن الحادي عشر، أخذ الأمر يبدو وكأنه أصبح متعلقاً بنص قرآني «كامل»؛ مما سهل عملية انتشاره على نطاق واسع دون مجادلات تذكر أولاً، ووطّد هيمنته دون منازع، هكذا في صيغته الوارد فيها كمصحف عثماني، ثانياً. ومع ذلك، كانت تبرز، في بعض المراحل التاريخية المتميزة بالحرية العقلية والتسامح الديني، بعض محاولات النظر في النص المذكور،

---

(1) ـ من هذا الموقع، يصبح مايقوله محمد جواد مغنية من أن المسلمين (البعر كافةً كما يقول) اتفقوا «على انه يستحيل أن تنال يد التحريف القرآن الكريم». (ضمن: هنري ماسيه ـ الإسلام، المعطيات المقدمة سابقا، ص 136).

(2) ـ القرآن ـ سورة الحجرات/8.

(3) ـ القرآن ـ سورة فصلت/41.

عبر العودة إلى المظان التاريخية. وهذا يتضمن الإقرار بأن مناقشة المسألة المعنية هنا، بصيغة أو بأخرى، وجدت مناخها الواسع والعميق في المراحل التي أعقبت موت النبي محمد وحتى القرن الحادي عشر، وذلك من موقع الصراعات السياسية والدينية المذهبية والاقتصادية والإثنية، وكذلك العائلية والعشيرية. وإذا ما وجدت مناقشات عقلية نظرية مستقلة، نسبياً، عن مصادرها الاجتماعية المشخصة، فإن ذلك كان نادراً. ومن ثم، يمكن القول، إن حديثاً عن تعددية القراءات للمتن القرآني يقترن هنا، **على نحو مباشر**، بدلالة اجتماعية مشخصة، بما تنطوي عليه هذه من احتمالاتها الإيديولوجية والمعرفية.

# -2-

والآن، إذا ماأردنا تناول أهم المواقف المحسَّدة للإختراق، التي واجهها «المتن القرآني»، فإننا نجد أمامنا عرضاً أولياً قد يكون وافياً لها، قام بإنجازه أحد الدارسين الإسلاميين، وهو علي الميلاني[1] . وقد نلاحظ أن الدارس المذكور قدم في عرضه المعني لوحة تتسم بحدّ أولي من موضوعية البحث التوثيقية، وإن كانت اتجاهاته الإيديولوجية الاعتقادية قد أفصحت عن نفسها، بصيغ خفية ومباشرة. وهو، في هذا وذاك، يعود إلى المصادر التاريخية، التي يعول عليها في مثل هذه الحال، خصوصاً الصحاح الستة الشهيرة المنوه بها آنفاً. ويشير الكاتب في الحلقة الرابعة من عرضه إلى أن «الأحاديث الصريحة بوقوع التحريف وغيره من وجوه الاختلاف في القرآن الكريم... موجودة في أهم أسفار القوم (من أهل السنة)، وإن شقّ الاعتراف بذلك على بعض كتّابهم، وهي كثيرة ـ كما اعترف الآلوسي ـ وليست بقليلة كما وصفها الرافعي»[2] .

وجدير بالذكر أن بعض الأعمال التصنيفية الأولى، السابقة على صحيح البخاري وصحيح مسلم، أتت مؤكدةً وجود اختراق لـ «المتن القرآني» زيادة أو نقصاناً أو تعديلاً. فـ «الموطّأ»، الذي ألفه مالك في أربعين سنة، يعتبر ـ بحسب القاضي أبي بكر بن العربي ـ «الأصل واللباب»، في حين أن «صحيح البخاري» هو الأصل الثاني في هذا الباب. وقد انطلق الجميع منهما وبنوا عليهما[3] . في هذا المؤلف، أي «الموطأ»، نواجه واحدة من أولى الإشارات إلى أن المتن القرآني الحالي لايشتمل على «كل الوحي». فهنا، يجري الحديث على «آية قرآنية»، هي «آية

---

(1) ـ انظر: علي الميلاني ـ التحقيق في نفي التحريف ـ مجموعة أجزاء، المعطيات المقدمة سابقا.

(2) ـ ص 80 من المرجع السابق بمعطياته المذكورة.

(3) ـ انظر: مالك بن أنس ـ الموطأ (ضمن: تمهيد للكتاب بقلم محمد فؤاد عبد الباقي)، الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص4.

الرجم»، لاوجود لها في النص الحالي لـ «مصحف عثمان» ـ (نقصان في القرآن) ويأتي هذا الحديث على لسان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، الذي يخطب في الناس منبّهاً:

«إياكم أن تهلكوا عن آية الرجمْ. أن يقول قائل لانجد حدّين في كتاب الله. فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجمنا. والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى، لكتبْتُها(الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة) فإنّا قد قرأناها»[1].

ومع ذلك، فإن عمر أصر على الأخذ بحكم «آية الرجم». فإسقاطها من النص تلاوةً كما كانت وكما وردت في حياة الرسول[2]، لم يُعقه عن الأخذ بها **حكماً**. وقد طبق ذلك (أي حدّ الرجم)، حيث كان في موقع السلطة (الخلافة)، أي حيث كان يحكم من موقع الشعور بالمسؤولية وإمكانية صوغ القرار وتنفيذه. فعن القاضي أحمد، «فعل المغيرة (بن شعبة) مع الإحصان، مافعل مع أم جميل بنت عمرو، إمرأة من قيس، في قضية من أشهر الوقائع التاريخية في العرب. كانت سنة 17 للهجرة، لايخلو منها كتاب اشتمل على حوادث تلك السنة. وقد شهد عليه بذلك كل من أبي بكرة وهو معدود من فضلاء الصحابة حملة الآثار النبوية، ونافع ابن الحارث وهو صحابي أيضاً، وشبل ابن معبد، وكانت شهادة هؤلاء الثلاثة صريحة فصيحة، بأنهم رأوا المغيرة ابن شعبة يولجه في أم جميل إيلاج الميل في المكحلة، لايكنون ولايحتشمون. ولما جاء الرابع وهو زياد بن سميلة يشهد أفهمه الخليفة رغبته في ألا يخزي المغيرة، ثم سأله عما رآه فقال: رأيت مجلساً، وسمعت

---

(1) ـ الجزء السابع من المصدر السابق بمعطياته المذكورة ـ ص 515. أنظر حول «آية الرجم» هذه، كذلك عند: صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 146، 217.

(2) ـ الآية المذكورة هي ـ عن أبي إمامة بن سهل ـ أن خالته قالت: «لقد أقرأنا رسول الله آية الرجم: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة». (الإتقان في علوم القرآن ـ للسيوطي، بيروت 1973، الجزء الثاني، ص25).

نفساً حثيثاً وانتهازاً ورأيته مستبطنها. فقال عمر: أرأيته يدخله ويخرجه كالميل في المكحلة؟ فقال: لا، لكني رأيته رافعاً رجليها فرأيت خصيتيه تتردد إلى ما بين فخذيها، ورأيت حفزاً شديداً، وسمعت نفساً عالياً. فقال عمر: أرأيته يدخله ويخرجه كالميل في المكحلة؟ فقال: لا، فقال عمر: الله أكبر، قم يامغيرة إليهم فاضربهم، فقام يقيم الحدود على الثلاثة»[1].

وحول آية «المحافظة على الصلوات»، جاء في «الموطأ» مايفيد بـ «نقصان» في القرآن: «عن أبي يونس مولى عائشة أم المؤمنين، أنه قال: أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً. ثم قالت: إذا بلغتَ هذه الآية فآذِنّي ـ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين ـ فلما بلغتها آذنتها. فأملتْ عليّ ـ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين ـ قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2]. وعلى هذا الصعيد نفسه، نقرأ لدى مسلم، في صحيحه، مايشير إلى (زيادة في القرآن تتمثل هنا بـ «ماخلق»):

«عن علقمة قال قدمنا الشام فأتانا أبو الدرداء فقال أفيكم أحدٌ يقرأ هذه الآية والليل إذا يغشى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأها ولكنْ هؤلاء يريدون أن أقرأ وماخلق فلا أتابعهم»[3].

ومرة أخرى عن أبي إمامة ابن سهل، قال: «حدثنا حجاج بن جريج.. عن حميدة بنت يونس قالت: قرأ عليّ أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: إن

---

(1) ـ عبد الحسين شرف الدين الموسوي: النص والاجتهاد ـ كربلاء، الطبعة الرابعة 1966، ص 259. ويمكن العودة في ذلك إلى مصنفات تاريخية متعددة، منها ـ مثلاً ـ: تاريخ الطبري ـ الجزء الرابع، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر 1970، ص 69 ـ 72.

(2) ـ مالك بن أنس: الموطأ ـ الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 105. وانظر على الصفحة نفسها حديثاً مماثلاً مسنداً إلى «حفصة أم المؤمنين». انظر حول آية «صلاة العصر» هذه، أيضاً، في: صحيح مسلم (الجامع الصحيح لمسلم، الجزء الثاني ـ في مجلد يضم أربعة أجزاء ـ ضمن سلسلة «كتاب التحرير» صورت هذه الطبعة بمطابع شركة الإعلانات الشرقية بالقاهرة من طبعة استانبول المحققة المطبوعة عام 1329 هـ، القاهرة 1383 هـ، ص 112).

(3) ـ صحيح مسلم ـ المعطيات السابقة نفسها، ص 206.

الله وملائكته يصلون على النبي، ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما، وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى: قالت: قبل أن يغير عثمان المصحف»[1] .

وإذا كان ماقدمناه، حتى الآن، من نماذج لعملية اختراق المتن القرآني يقوم على إنقاص آية أو زيادة أخرى، فإن الأمر يغدو أكثر جدّية واتساعاً حين يتعلق بإنقاص «سورة قرآنية» أو أكثر وبزيادة «سورة قرآنية» أو أكثر؛ مما يضع الباحث المدقق أمام حالة نموذجية من «النصوص المغيّبة»، وماكمن وراءها من خلفيات مركبة ومعقدة من الصراعات بين الاتجاهات والتيارات والمذاهب السياسية والدينية، في حينه. ولعلنا نقدم مايسوقه إلينا الحجاج بن مسلم في «صحيحه»، مُسنَداً إلى رهط من المحدثين، لنتبين أحد أوجه المسألة المعنية:

«حدثني سويدُ بن سعيد حدثنا عليُّ بنُ مُسْهِرٍ عن داوود عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبيه قال بعث أبو موسى الأشعريُّ إلى قراء أهل البصرة فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرأوا القرآن فقال أنتم خيار أهل البصرة وقراؤهم فاتلوه ولايطولَنَّ عليكم الأمدُ فتقسوَ قلوبُكم كما قست قلوب من كان قبلكم وإنّا كنا نقرأ سورةً كنّا نشبّهها في الطول والشدة ببرءاة فانسيتُها غير أني حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مالٍ لابتغى وادياً ثالثاً ولايملأ جوفَ ابن آدم إلا الترابُ وكنا نقرأ سورة كنا نشبّهها بإحدى المسبّحات فأنسيتُها غير أني حفظت منها ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالاتفعلون فتكتبُ شهادةً في أعناقكم فتُسألون عنها يوم القيامة»[2] .

وهنالك حالة بالغة الرهافة والخصوصية بالنسبة إلى تصور «الوحي» وعلاقة الرسول به. إنها الحالة التي تتمثل في أن «النسخ» لسورة مايتم ضمن عالمه الذاتي

---

(1) ـ الإتقان للسيوطي ـ المعطيات المقدمة سابقا، ص 25.

(2) ـ صحيح مسلم ـ الجزء الثالث، المعطيات السابقة نفسها، ص 100.

الداخلي، دونما تدخل مباشر من خارج. وقد يكمن وراء ذلك أن الرسول الداعية والفاعل اجتماعياً يتبيّن - بإحالة من «وحيه» - أن سورة ماجاءته من هذا الأخير لاتستجيب لاحتياجات البشر المقدمة إليهم؛ فتُلغى وتُنسخ ضمناً: هذا أولاً. أما ثانياً، فقد يكون نسيان الرسول نفسه للسورة ونسيان الناس لها بعد تبليغها لهم بعد حين، تعبيراً عن أنها لم تشكل هاجساً في ضمير هؤلاء، كما في ضمير مبلّغها (الرسول محمد): إن جدلية المرسِل والمتلقي، التي تقوم على ثلاثة أطراف (الوحي والموحى إليه والمرسل إليه)، تتكشف وتتركز وتتوتر للحظة هي لحظة الإيحاء والتبليغ، لتعقبها لحظة **النسيان** من الفريقين المعنيين، هما في هذه الحال (الرسول المرسِل والمؤمن المتلقي). هاهنا بالضبط وبالرغم مماقد يبدو مفارقةً منطقية، يبرز ذلك النسيان بوصفه تذكُّراً للخفي المسكوت عنه ولكنْ الفاعل عمقاً وسطحاً في حياة الفريقين المذكورين المشخصة؛ نعني بذلك **الوضعية الاجتماعية المشخصة في سياقها التاريخي**. إذاً: فلْيُنس أو فلْيُتناس مالايستجيب لهذه الوضعية، على نحو أو آخر! ومن ثم، فالسورة التي نسيها المؤمن والنبي كلاهما بعد أن بُلّغ بها، تحيلنا - على نحو من يثأر لنفسه - إلى مالايمكن تجاوزه والتنكر له، ممثّلاً بتلك الوضعية. نعم، هكذا **يُغيّب من النص ويُسقط** مالايتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم وأفهامهم. **وإذا كان ذلك كذلك، فلم لايصح سحبه على** ماحدث بالنسبة إلى النص من حالات زيادة ونقصان، وفق تلك المصالح والرغبات والأفهام؟-ا: جاء في «نواسخ القرآن» لابن الجوزي، ومنقولاً عن الزهري أنه قال:

«أخبرني أبو إمامة... أن رهطاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبروه أن رجلاً منهم قام في جوف الليل، يريد أن يفتتح سورة كان قد وعاها، فلم يقدر على شيء منها إلا بسم الله الرحمن الرحيم، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم حين أصبح، يسأل النبي عن ذلك. وجاء آخر وآخر حتى اجتمعوا، فسأل بعضهم بعضاً ماجمعهم. فأخبر بعضهم بعضاً بشأن تلك السورة، ثم أذن لهم النبي صلى الله عليه وسلم فأخبروه خبرهم وسألوه عن السورة؛ فسكت ساعة لايرجع

إليهم شيئاً، ثم قال: نسخت البارحة»(1) .

* * *

ولعلنا نلاحظ أن خيطاً رفيعاً من القصدية يقبع في خلفية المواقف أو معظم المواقف المجسّدة لعملية اختراق المتن القرآني. وقد يكون الموقف التالي واحداً من المواقف المعبرة بوضوح عن ذلك.فالسيوطي يروي عن عائشة أنها أعلنت مايلي:

«كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن رسول الله - صلى الله عليه - مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ماهو الآن»(2) ، أي ثلاث وسبعون آية.

وحول «المعوّذتين»، يروي أحمد في «مسنده» أنه

«كان عبد الله (بن مسعود) يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول : إنهما ليستا من كتاب الله تعالى»(3) .

وتزداد حدة الموقف حين يروي السيوطي ـ في معرض تفسير الآية القرآنية (كفى الله المؤمنين القتال - سورة الأحزاب /25) - عن.. ابن مسعود أنه كان يقرأ هذه الآية على النحو التالي: (كفى الله المؤمنين القتال بعلي بن أبي طالب)(4) ، وكذلك حين يروي السيوطي نفسه عن ابن مسعود أنه قال:

«كنا نقرأ على عهد رسول الله - صلى الله عليه وآله - (ياأيها الرسول بلغ ماأُنزل إليك من ربك - إن علياً مولى المؤمنين - وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس)»(5) .

* * *

---

(1) ـ جمال الدين بن الجوزي: نواسخ القرآن ـ دار الكتب العلمية ببيروت 1985، ص 33.

(2) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ـ المعطيات المقدمة سابقاً، الجزء الثالث، ص 82.

(3) ـ مسند أحمد 129/5.

(4) ـ السيوطي: الدر المنثور 192/5.

(5) ـ السيوطي: الدر المنثور 298/2.

وقمينٌ بنا أن نتوقف قليلاً عند ذلك المحدَّث، الذي ورد ذكر أحد المصاحف باسمه، وهو عبد الله بن مسعود. ذلك لأن إسمه اقترن ــ إضافة إلى ماأوردناه ــ بمواقف من شأنها أن تلقي ضوءاً جلياً على بعض مانحن بصدده. فمن أجل التعرف إلى شخصية هذا الرجل الصحابي، نعود إلى حديث نبوي أورده البخاري، ويأتي فيه:

«إستقرؤا القرآن من أربعة من عبد الله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة وأبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل»[1] .

ومقارنة مع محدّث آخر لم يرد اسمه في الحديث الأخير ولكنْ اقترن اسمه، كذلك، بأحد المصاحف، وهو زيد بن ثابت، تتضح المسألة أكثر وأعمق. فهذا الأخير ـ بصورة خاصة ومركزة ـ هو الذي كُلِف بجمع القرآن من قبل عثمان بن عفان. ولعله كان «صبياً» حين كان ابن مسعود رجلاً ناضجاً يأخذ عن الرسول ويحفظ مايأخذه. وبتعبير ابن مسعود هذا وكما روى أبو نعيم:

«أخذت من في رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ سبعين سورة وإن زيد بن ثابت لصبيٌّ من الصبيان، وأنا أدَعُ ماأخذت من في رسول الله؟»[2] .

والآن، إذا كان **عبد الله بن مسعود، بشهادة الرسول، واحداً من أربعة** خبراء كبار في شؤون المتن القرآني، وإذا كان **اسم زيد بن ثابت لم يرد ضمن هؤلاء** وكان ـ إضافة إلى ذلك ـ صبياً حين كان ابن مسعود قد أخذ عن الرسول سبعين سورة، **فلماذا** أُهمل ابن مسعود ورأيه إبّان عملية جمع القرآن بأمر من عثمان بل أهين وضرب وشهّر به من قبل هذا الأخير، في حين أن زيد بن ثابت كان هو الكل بالكل لدى عثمان؟

ولعلنا نمسك بحلقة ذات أهمية بارزة في تحديد الخلاف بين عثمان وابن

---

(1) ـ صحيح البخاري ـ الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 265.

(2) ـ مأخوذ عن: علي الميلاني ـ التحقيق في نفي التحريف ـ الحلقة الخامسة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 78.

مسعود، والخصومة الشديدة بينهما. فابن مسعود لم يتخذ موقفاً مناوئاً لعثمان بعد مقتل عمر والبيعة له (أي لعثمان)، بل أعلن جهاراً أمام الناس في الكوفة:

«إنا اخترنا خير من بقي ولم نأل، ثم حثهم على البيعة لعثمان»[1] .

وسوف تتضح اتجاهات الاختلاف الأساسية بين الرجلين حين يتسنم عثمان السلطة السياسية، ويمسك بالمفاصل الكبرى للحياة الاقتصادية ومواردها.

فقد اتضحت الأمور وأفصحت عن نفسها بصيغة الارتباط البنيوي بين السلطة السياسية والهيمنة الاقتصادية والطبقية، حين اقترض والي عثمان في الكوفة الوليد بن عقبة مبلغاً من المال من «بيت المال»، الذي كان ابن مسعود على رأسه ومسؤولاً عنه. إذ لما حل موعد إعادة المبلغ إلى بيت المال، حاول الوليد أن يتنصل أو أن يماطل، مع مطالبة ملحفة من ابن مسعود له بإعادة المال. فعلم عثمان بذلك، فكتب إلى ابن مسعود مقرراً ومُديناً غاضباً: «إنما أنت خازن لنا»، وعليك ألا تقف في وجه الوليد وفي ما أخذ من مال. فاحتج ابن مسعود على ذلك، وألقى مفاتيح بيت المال، أي - في هذا السياق العثماني - «خزينة عثمان وآله»، واعتزل في بيته حتى مات. وقد مات عن مرض، حيث عجز عن أن يلتمس طبيباً بسبب إيقاف عثمان جعالته المالية عنه. وازداد وضع ابن مسعود صعوبة، حين حجر الخليفة عليه، مانعاً إياه من مغادرة المدينة إلى الشام؛ فمات وفي قلبه غصة[2] .

وثمة نقطة أخرى في المسألة، من شأنها إضاءة وجه آخر منها؛ وتلك هي أنه إذا كان عبد الله بن مسعود قد عاش أيامه الأخيرة مُعدماً مضطَهداً (رغم «ندم» عثمان على ماألحقه به)، فإن زيد بن ثابت

«خلف من الذهب والفضة ماكان يُكسّر بالفؤوس، غير ماخلف من الأموال

---

(1) - طه حسين: الفتنة الكبرى (1) - عثمان، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 160.

(2) - انظر: طه حسين - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 160 - 162.

والضياع بقيمة مائة ألف دينار»[1].

وإذا أضفنا إلى ذلك مايؤكد الروابط التي توحد بين عثمان وزيد على صعيد الثروة الاقتصادية وبالتالي على صعيد الوضعية السوسيوطبقية، فإن الأمر يفصح عن مزيد من نقاط الضوء التي تسمح بتفحص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود. فإذا كان هذا الأخير، بالنسبة إلى الأول، «خازناً له: إنما أنت خازن لنا»، فإنه يغدو إذ ذاك مفهوماً، من موقع عثمان، أن يقترن الموقف السلطوي (الإمامي) بالموقف المالي. هكذا أعلن عثمان أن مابقى في «بيت المسلمين» من مال إنما هو له، يتصرف به كما يريد: «فَضَل فضل من مال؛ فما لي لاأصنع في الفضل ماأريد! فلمَ كنت إماماً!»[2]

وهاك مثالين على كيفية تصرف عثمان بـ «الفضل من المال» التابع لـ «بيت المسلمين»:

1 ـ بعد خلاف نشب بين عبد الله بن سعد مبعوث عثمان إلى إفريقية وبين جماعات هناك، حصل صلح بينهما؛ «وكان الذي صالحهم عليه عبد الله بن سعد ثلاثمائة قنطار ذهب؛ فأمر عثمان لآل الحكم. قلت: أو لمروان؟ قال: لاأدري»[3].

2 ـ «قدمت ابل من ابل الصدقة على عثمان، فوهبها لبعض بني الحكم، فبلغ ذلك عبد الرحمن بن عوف، فأرسل إلى المسوّر ابن مخرمة وإلى عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث فأخذاها، فقسمها عبد الرحمن في الناس وعثمان في الدار»[4].

---

(1) ـ المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ تدقيق يوسف أسعد داغر، ط2، بيروت 1973 الجزء الثاني، ص 333.

(2) ـ تاريخ الطبري ـ الجزء الرابع، المعطيات المتقدمة سابقاً، ص 339.

(3) ـ المصدر الأخير مع معطياته المذكورة ـ ص 256.

(4) ـ المصدر الأخير مع معطياته المذكورة ـ 365.

بل هنالك واقعة تظهر أن عثمان لم يكن حائزاً على الأهلية والمصداقية، في رأي الخليفة عمر، كي يكون خليفة له في الحاكمية. ففي «الأحكام السلطانية»، يخبرنا الماوردي عن «ابن اسحاق أن عمر رضي الله عنه لما دخل منزله مجروحاً سمع هدة فقال ماشأن الناس؟ قالوا يريدون الدخول عليك فأذن لهم، فقالوا اعهد يأمير المؤمنين استخلف علينا عثمان؛ فقال كيف، يحب المال والجنة. فخرجوا من عنده».(1)

والآن جنباً إلى جنب مع تلك المعطيات السوسيوطبقية والاقتصادية ومارافقها واخترقها وواشجها من منظومات أخلاقية قيمية ودينية وسياسية في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكمن آخر فصيح وحاسم من مكامن جدلية السلطة والثقافة، كما تجلت في العلاقة الصدامية بينهما. فالسلطة السياسية والدينية الأيديولوجية، بعثمان على رأسها، عملت ــ جهاراً ودون غمغمة ـ على صوغ شرعيتها النصيّة، إضافة إلى مشروعيتها الاجتماعية، من خلال الاستحواز الصريح على النص الديني (الأم) **كاملاً في يدها**؛ معلنةً ـ بذلك ـ توافقاً تضايفياً بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيديولوجية(2).

وإذا ماانطلقنا، الآن، من تلك الوضعية التاريخية باتجاه مسألة «التكليف بجمع القرآن» من قبل عثمان، فإن المشاكل المترتبة على «إنقاص القرآن وزيادته» تغدو قابلة للفهم، على الأقل في بعض أوجهها. فلقد تحولت الخصومة السياسية والمالية

---

(1) ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي ـ راجعه محمد فهمي السرحاني ــ المكتبة التوفيقية، 1978، ص 13).

(2) ـ تعميقاً لفهم العلاقة بين الاقتصادي والسياسي والثقافي في شخص عثمان ومن ثم في العلاقة بينه وبين ابن مسعود، نسوق مايعرضه العقاد في كتابه «ذو النورين عثمان بن عفان ــ دار الكتاب العربي، بيروت، ط2 1969، ص 59 ـ 60). يقول: «في كتاب (الرياض النضرة) يروي المحب الطبري عن عمرو بن عثمان بن عفان قال: (كنت رجلاً مستهتراً بالنساء، وإني ذات ليلة بفناء الكعبة في رهط من قريش إذ أتينا فقيل لنا أن محمداً قد انكح عتبة بن أبي لهب رقية، وكانت رقية ذات جمال رائع. قال عثمان: فدخلتني الحسرة لم لاأكون أنا سبقت إلى ذلك. فلم ألبث أن انصرفت إلى منزلي فأصبت خالة لي... فوالله ماتمالكت حين سمعت قوله (قول الرسول) أسلمت وشهدت أن لاإله إلا الله...».

إلى صيغة أيديولوجية، بدت وكأنها سيدة الموقف. بيد أن الموقف وتفكيكه يظهران أن هذه الصيغة ماكان لها أن تكتسب هويتها المكثفة، بعيداً عن تلك الخصومة السياسية والمالية. فلما أراد عثمان توحيد المصاحف، طالب مَنْ كان في حوزتهم مصاحف بتقديمها إليه، ومن ضمنهم إبن مسعود. وإذ رفض هذا الأخير مطلب عثمان لعلمه بما سيؤول إليه، فقد أمر بضربه وإذلاله. وقد ظهر الأمر رهيباً مروّعاً لجموع كبيرة من المسلمين، ومن ضمنهم أولئك أصحاب المصاحف، حين حُرّقت المصاحف بأمر عثمان، بعد أن أبقى على «مصحفه». وكما يروي البخاري، فإن «(عثمان) أمر بما سواه من القرآن (أي قرآنه العثماني) في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق»[1].

ومن الملاحظ أن تلك الظروف، التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريق ماتبقى من المصاحف، كانت تشير إلى أن عثمان ربما كان يهدف من وراء ذلك تحقيق أمرين اثنين متضايفين. الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة الدينية (الأيديولوجية) للمسلمين في الدولة الفتية المتعاظمة، حتى لو تم ذلك على أساس نصّ قام على أنقاض نصوص انتهى بها الأمر إلى «الطبخ». أما الأمر الثاني فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية (الأيديولوجية) السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة، التي استقت قياداتها من بني أمية المناهضة - قبلياً - لبني هاشم.

ومن المناسب أن نقدم صورة أولية عن بعض حيثيات الخصومة والصراع بين الفريقين المذكورين، مخصّصةً بالنزاع بين عثمان وعبد الله بن مسعود حول تنصيص القرآن. يكتب طه حسين مايلي، ملخصاً بعض ماجاء في مجموعة من الأمهات على هذا الصعيد، مثل طبقات ابن سعد وأنساب الأشراف وكتب

---

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 187. حول ذلك ومايتصل به، أنظر أيضاً: علي الميلاني - التحقيق في نفي التحريف، حلقة4، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 97.

السنة وتفسير الطبري إلخ...: «ازدادت معارضته (أي ابن مسعود) تعقداً حين وحّد عثمان المصحف وجعل كتابته إلى نفر من المسلمين عليهم زيد بن ثابت وتقدم في إحراق غيره من المصاحف. فأنكر ابن مسعود وأنكر معه كثير من الناس ماكان من تحريق المصاحف.

... فكتب الوليد بذلك إلى عثمان.. فكتب إليه عثمان يأمره بإشخاصه إلى المدينة. فأُشخص إليها... وبلغ ابن مسعود المدينة، فدخل المسجد وعثمان.. يخطب على منبر النبي. فلما رأى مدخله قال: ألا إنه قد قدمت عليكم دويبة سوء من يمشي على طعامه يقيء ويسلح. فقال ابن مسعود: لست كذلك، ولكني صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ويوم بيعة الرضوان. ونادت عائشة أي عثمان أتقول هذا لصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم! ثم أمر به عثمان فأخرج من المسجد إخراجاً عنيفاً، وضربت به الأرض فدقّت ضلعه. وقام علي فلام عثمان في ذلك... ولم يقف عثمان عند هذا الحد، ولكنه قطع عطاء ابن مسعود وحظر عليه الخروج من المدينة... وكذلك انتقل ابن مسعود بمعارضته من الكوفة إلى المدينة»(1).

«وعاب خصوم عثمان عنيه أنه حمل الناس على مصحف واحد، ثم لم يحظر غير ماجاء في هذا المصحف من القراءة فحسب، ولكنه... حرق ماعدا هذا المصحف من الصحف التي كتب فيها القرآن. قال المعترضون على عثمان أن النبي قال: (نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف). فعثمان حين حظر ماحظر من القراءة وحرّق ماحرق من الصحف إنما حظر نصوصاً أنزلها الله، وحرق صحفاً كانت تشتمل على قرآن أخذه المسلمون عن رسول الله. ومايبنغي للإمام أن يلغي من القرآن حرفاً أو يحرق من نصوصه نصاً.. (فلقد) كلّف كتابة المصحف نفراً قليلاً من أصحاب النبي، وترك جماعة من القراء الذين سمعوا من النبي وحفظوا عنه

---

(1) ـ صفحة 160 ـ 161 من: الفتنة الكبرى لطه حسين ـ المعطيات المقدمة سابقاً.

وعلموا الناس في الأمصار. ومن هنا نفهم غضب ابن مسعود؛ فقد كان ابن مسعود من أحفظ الناس للقرآن. وهو، فيما يقول، قد أخذ من فم النبي نفسه سبعين سورة من القرآن ولم يكن زيد بن ثابت قد بلغ الحلم بعد»[1].

ويخلص طه حسين من ذلك إلى أن إدانة عثمان للمصاحف التي حرّقها أو طبخها كان يمكن أن تأخذ طابعاً تنفيذياً آخر: «فلو كانت الحضارة تقدمت بالمسلمين شيئاً لكان من الممكن أن يحتفظ عثمان بهذه الصحف التي حرقها على أنها نصوص محفوظة لاتتاح للعامة... فقد أضاع على العلماء والباحثين كثيراً من العلم بلغات العرب ولهجاتها؛ على أن الأمر أعظم خطراً وأرفع شأناً من علم العلماء وبحث الباحثين عن اللغات واللهجات»[2].

وإذا انطلقنا من أن ماعمله عثمان يمثل واحدة من قراآت متعددة محتملة للمتن القرآني، فإنه يغدو مسوّغاً بالاعتبارين التاريخي التوثيقي والقرآني القرائي أن نتحدث عن تعددية قرائية غُيِّب الكثير من عناصرها وتجسّداتها وأتلف وأدين، ليبقى ماتجسّد بالصيغة القرائية الممثلة بـ «المصحف الثاني»، وبما تبقى من شذرات هنا وهناك حُفظت في بعض كتابات المعارضة السياسية والأيديولوجية للاتجاه العثماني - الأموي وكذلك في كتابات أخرى (وقد أتينا على بعضها فيما سبق من مظانها المختلفة)؛ مما يترتب على ذلك القولُ بأن حديثاً عن «قرآن واحد» مجمع عليه - **بالاعتبار التاريخي التوثيقي** - لم يعد وارداً.

والطريف المدهش، في آن، على هذا الصعيد، أن نضع يدنا على صيغة من الاعتراف الذاتي لعثمان يعلن بمقتضاه أنه - في توحيده للمصاحف بمصحفه هو - إنما انطلق ممّن هو تابع لهم (أي من أنصاره الذين وقفوا معه إبان صراعه مع الثائرين). هذا الاعتراف الذاتي ينقله لنا الطبري، كما يلي؛ مع الإشارة إلى أن عثمان، في

---

(1) - صفحة 180 - 183 من المرجع السابق بمعطياته المذكورة.

(2) - المرجع السابق مع معطياته السابقة - ص 183 - 184.

هذا، يذكر مآخذ الثائرين عليه، ويرد عليهم: «وقالوا (أي الثائرون): كان القرآن كتباً، فتركتَها إلا واحداً. ألا وإن القرآن واحد، جاء من عند واحد؛ **وإنما أنا في ذلك تابع لهؤلاء**؛ أكذلك؟ قالوا: نعم، وسألوه أن يُقيلهم[1] »[2] .

هاهنا، في هذه الوثيقة الطبرية التاريخية الهامة، نتبين - **مرة أخرى** - ماقد يكون كامناً خلف تحريف المصاحف الأخرى من مصالح بعيدة وقريبة لمن دعاهم عثمان بـ «هؤلاء» الذين تبعهم في ماأتاه من عملية التحريف تلك.

وبصورة عامة، مستخلصة من واقع الحال المعقد والمركب، يمكن القول بأن هذا الوضع أخذ يتبلور، كذلك، بصيغة مماحكات ومساجلات ظهرت بعناوين من الكتب والمقالات، مثل «الردّ على من خالف مصحف عثمان» لابن الأنباري. وإذ كنا - في الاختراقات السابقة للنص القرآني - قد واجهنا المسألة من حيث هي مسألةُ «تعددية قرائية» **لنص واحد بمتن واحد**، فإننا - في الاختراق الحالي - نواجه المسألة من حيث هي مساءلة حول «**تمامية المتن القرآني**». وكما هو بيّن، فإن «إجماعاً» على هذه التمامية يغدو، والحال كذلك، أمراً خارج دائرة المصداقية التاريخية التوثيقية، كما ألمحنا إلى ذلك توّاً. ذلك لأن «مادة البحث» الأولية غير متفق عليها. وإذا حدث أنْ هيمن اعتقاد بـ «تمامية» مادة البحث هذه، فإن ذلك لم يكن أكثر من «اختيار تحكّمي»، كما اتضح من سياق البحث. وقد ساعدت على تعزيز هيمنة ذلك الاعتقاد، في مراحل متعددة من التاريخ الإسلامي، الأزمات الاجتماعية والسياسية المحلية والتدخلات الخارجية، التي استخدمت من قبل السلطة المهيمنة أو مجموعات من الفقهاء بمثابة قفاز يُدافع في وجه المناوئين لـ «الوحدة العقيدية الإسلامية» أو لـ «وحدة دار الإسلام»؛ مما أكسب مسألة البحث في مصداقية «تمامية المتن القرآني» ماسميناه طابع «مسألة معلقة إلى أجل غير مسمّى».

---

(1) - وفي طبعة أخرى يرمز إليها المحقق بـ «ط»: «يقتلهم»

(2) - تاريخ الطبري - الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 347. خط التشديد مني: تيزيني.

## - 3 -

ونود أن نشخّص مانعلنه، هنا، أكثر وأوضح، بأن نأتي على بعض المواقف، التي تثير - على الأقل - تساؤلات تتصل بالموضوع الذي نحن بصدده. من ذلك مايقوله زيد بن ثابت نفسه، بعد تكليفه بجمع القرآن:

«فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف العسب وصدور الرجال، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره»[1].

إن زيد بن ثابت، هنا، يعلن أنه أقر ماوجده عند أبي خزيمة الأنصاري من القرآن، بالرغم من أنه لم يجد ذلك عند غيره. أي إن زيداً انطلق، في هذا، من الإقرار بإمكانية منح المصداقية الوثيقية لمحدِّث ما، دون شاهد يشاركه الرأي فيما يقول به. فإذا كان ذلك ممكناً، فلماذا رفض زيد أخذ ماكان لدى عمر بن الخطاب - وهو آية الرجم التي أتينا على ذكرها -، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟:

«.. عن الليث بن سعد، قال: أول من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد.. وأن عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها إلا وحده»[2].

ثم، لماذا أحرق عثمان بن عفان المصاحف كلها ماعدى «مصحفه»، بالرغم من أن معظم حملة «المصاحف» الأخرى كانوا من الصحابة العدول والموثوق بهم؟! ولقد كنا ذكرنا ماحدث بين عثمان وعبد الله بن مسعود. ولنقرأ، الآن، ماقاله هذا الأخير من أمر يستمد أهميته وخطورته من **خارج مسألة النص**

---

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 119.

(2) - السيوطي: الإتقان في علوم القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، 206/1.

نفسه، بصدد مصحفه ومصاحف الآخرين، لنتبين دقة الموقف وتعقده، وكذلك مصادره أو بعض مصادره، التي غالباً ماغُيِّبت؛ هذا مع استعادة ماأتينا عليه سابقاً عن الطبري بصيغة تقارب «الاعتراف الذاتي»، الذي أعلنه عثمان أمام الثائرين عليه:

«**لو ملكت كما ملكوا**[1] لصنعت بمصحفهم مثل الذي صنعوا بمصحفي»[2].

ماهو الذي لو ملكه عبد الله بن مسعود، لصنع «بمصحفهم» ماصنعوا بمصحفه؟ ثم، ماهو الذي «**ملكوه**»، وجعلهم يصنعون بمصحف عبد الله مافعلوه من إهمال أو اتهام أوتحريق؟ لعلنا نتبين، عبر استنبار هذا وذاك، مسألة كبرى طرحها ابن مسعود في حديثه عن القرآن من حيث هو - باعتبار مامحدد ـ حدث سوسيوثقافي؛ إنها - ثانية ـ **مسألة العلاقة بين الثقافة والسلطة**: مَنْ بيده السلطة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الإيديولوجية أو هذه جميعاً (وهذه هي حال الخليفة عثمان بن عفان زمن معه من أقارب وأباعد يلتقون في بوتقة السلطة)، هو من تكون لديه القدرة على التحكم بمصائر الثقافة، بقدر أو بآخر وبدلالة أو بأخرى. وإذا كان عثمان بن عفان قد ملك في يده معظم تلك المظاهر والحقول السلطوية، فإنه ـ من ثم ـ كان قادراً على التحكم بمصائر المصاحف، إلى الدرجة التي لم يتلكأ فيها عن تحريق المصاحف «الأخرى». إذ إننا حين ننطلق من عبد الله بن مسعود، في مقولته المذكورة توّاً، فإننا نواجه العبارة الشهيرة، التي أطلقها عثمان في وجه الثائرين، الذين جاؤوا من بعض أمصار الإمبراطورية يطالبونه باختيار موقف من ثلاثة، منها التخلي عن الخلافة لغيره ممّن يكف عن بعثرة «مال المسلمين» على الأقارب والتابعين ومن اندرج في دائرتهم:

---

(1) ـ خط التشديد مني (ط. تيزيني).

(2) ـ الراغب الأصبهاني ـ المحاضرات(عن: علي الميلاني ـ حلقة5، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 79).

«وأما أن أتبرأ من الإمارة فإن يكلبوني أحب إلي من أن أتبرأ من عمل الله عز وجل وخلافته»[1].

فمن هذه العبارة، تتضح تصورات عثمان بن عفان ومرجعيته السلطوية حول «الخلافة»، التي تمثل بالنسبة إليه ـ بمقتضى ذلك ـ معياراً سياسياًودينياً للمواقف والعلاقات المختلفة؛ التي تقوم بين جمهور المسلمين. فهي خلافة ترى مرجعيتها الوحيدة والمطلقة في «الله عز وجل »، يُحتكم إليها في كل شئ **عبر القائم عليها**، أي عبر الكيفية التي تحدد فهمه لها ، هذه الكيفية التي تصوغ نفسها في ضوء ما يؤسس لها من خلفية سوسيوثقافية. ولذلك، كان المرجع الأوحد في مسألة المصاحف وتجميع القرآن ـ وفق ذلك النسق من التصور ـ **ممثّلاً** في الخليفة . وإذا ما تجرأ أحدهم وطرح رأياً آخر مغايراً لرأي الخليفة ورأي من حوله من المخلصين له، فإن هذا ينظر إليه على أنه تجرؤ على «مرجعية الخلافة ـ الله».ولايشفع لذلك «المتجرىء »أن يكون مشاركاً للخليفة (السلطة المهيمنة) في«الانتماء العقيدي العام».

وقد عبر عثمان عن مثل هذا الموقف في المناسبة ذاتها، التي ذكرناها، وهي مطالبة الثائرين إياه بالتخلي عن الخلافة أو بالانتصار لهم من بعض أعوانه وإنصافهم منه:

«**فعابوا عليّ** أشياء مما كانوا يرضون... وأنا أرى وأسمع، **فازدادوا على الله عز وجل جرأة** حتى أغاروا **علينا**»[2]. لنلاحظ، هنا في هذا المعقد الحاسم الخبيء، كيفية قرن الهجوم على سلطة سياسية تدير أموراً اجتماعية بشرية بالهجوم على الله: **إن الخطاب السياسي يفصح عن نفسه، على نحو سافر وهجومي، بمثابته**

---

[1] ـ كتاب عثمان إلى أهل الموسم (منشور كملحق ضمن كتاب طه حسين: الفتنة الكبرى (1) عثمان، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 230).

[2] ـ كتاب عثمان إلى الأمصار مستنجداً (منشور كمنحق ضمن: المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 226). خطوط التشديد مني: ط. تيزيني.

**خطاباً لاهوتياً مهمته (هذا الأخير) أن يسوّغ ذاك قطعياً.**

إن ماقد يعبر عن نفسه، ههنا، يكمن في أن الخصومة والصراع على عملية «جمع القرآن» من المصاحف المختلفة، يبرزان من حيث هما وجه من أوجه عملية الخصومة والصراع والتلاحم الكبرى، التي أخذت تكتسب لنفسها أركاناً متصاعدة في الشدة والتميز والتنوع على مختلف الأصعدة، في المجتمع العربي الإسلامي الجديد الناهض. إن محاولة الإمساك بالوحدة الإيديولوجية لهذا المجتمع والدفاع عنها، ماكان لها أن تتحقق إلا بالضرب بيد من حديد للمحاولات المناهضة.

وإذا كانت تلك المحاولة قد امتلكت مايكفي من المشروعية الاجتماعية التاريخية، على مستوى الدولة الناهضة والمرجعية الموحدة للسلطة، فإنها أعاقت الحوار العقلي النقدي حول المتن القرآني (وأمور أخرى كثيرة)، وإن لم تتمكن من إيقافها وتغييبها. بل لعلنا نرى أن تلك الإعاقة أرغمت المحاورين المعارضين على الانتقال إلى «التقية» والتحصّن في «السراديب»؛ مما أسهم في تصعيد قضية الإختراق للمتن المذكور، بصيغ التصقت أكثر فأكثر بالتكوينات السياسية الإيديولوجية وتشظياتها. وقد قيدّت هذه القضية باتجاهات أفضت إلى تعليق النص القرآني عموماً واعتبار أن ماهو مقدَّم تحت إسم «القرآن»، غير معجز «بل مقدورٌ على مثله». وقد تمّ ذلك إنطلاقاً من أنه لايمكن أن يكون هذا الذي بين أيدينا «كلام الله»، لأن مايجعل من الكلام «كلام الله» أنه لايفارق «ذات الله».

وبهذا الصدد، يقول الحجّة شرف الدين، مخبراً عن بعضٍ من مثل ذلك الموقف:

«ومأدري والله مايقولون فيما نقله عنهم في هذا الباب غير واحد من سلفهم الأعلام كالإمام أبي محمد بن حزم، إذ نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري في ص257 من الجزء الرابع من (الفصل) أنه كان يقول:

(إن القرآن المعجز إنما هو الذي لم يفارق الله عز وجل قط، ولم يزل غير مخلوق ولاسمعناه قط ولاسمعه جبرائيل ولامحمد عليهما السلام قط، وإن الذي نقرأ في المصاحف ونسمعه ليس معجزاً بل مقدور على مثله) إلى آخر مانقله عن الإمام الأشعري وأصحابه - وهم جميع أهل السنة - حتى قال في ص 211 ماهذا لفظه:

(وقالوا كلهم: إن القرآن لم ينزل به قط جبرائيل على قلب محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما نزل عليه شيء آخر هو العبارة عن كلام الله: وإن القرآن ليس عندنا البتّة إلا على هذا المجاز، وإن الذي نرى في المصاحف ونسمع من القرآن ونقرأ في الصلاة ونحفظ في الصدور ليس هو القرآن البتة، ولاشيء منه كلام الله البتة بل شيء آخر، وإن كلام الله تعالى لايفارق ذات الله عز وجل) »[1].

إن الشاهد الأخير يتيح لنا أن نضع يدنا على نتيجة ربما تمثل أهم وأخطر صيغ الإختراق القرآني، وهي تلك التي تفصح عن نفسها بالدعوة إلى وضع القرآن، عامة وكافة، بين قوسين، تعبيراً عن التشكيك في متنه على نحوين اثنين، كلاهما يشير إلى الآخر ضمن علاقة تصايفية. **النحو الأول** يكمن في النظر إلى القرآن على أنه ليس «كلام الله»، وذلك انطلاقاً من موقف كلامي فلسفي يرى في «الله» مقولة مطلقة، أي غير مشروطة، بحيث إن تجسدها بـ «كلام» منفصل عن «ذاتها»، ينتهك إطلاقيتها هذه، ويقود - من ثم - إلى الثنائية فـ «الشّرك». (وقد كنا وصلنا إلى مثل هذه النتيجة عبر معالجة مسائل أخرى وضمن سياقات مختلفة). أما **النحو الآخر** فينطلق، ببساطة، من أن المتن القرآني - حسب ماقدمناه آنفاً من شواهد على هذا الصعيد - خضع لعملية تغيير بارزة النطاق، كثيراً أو قليلاً، سواء كان ذلك زيادة أم نقصاناً؛ مما يطرح تساؤلاً كبيراً، هو

---

(1) - ضمن: علي الميلاني - التحقيق في نفي التحريف، حلقة5، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 105.

التالي: إذا كان القرآن كلام الله وكان الله هو نفسه الذي يحفظ كلامه وفق الآية المعنية «وإنا له لحافظون»، فكيف يمكن الأخذ بفكرة تغيير متنه، حتى النهاية، دون الوقوع في مفارقات وتناقضات؟ هل يتم الحل بالتنكر لهذه الفكرة، وباتخاذ موقف من المكابرة التكفيرية المستديمة، أم باستنباط تفسير أو اجتهاد أو تأويل يفضي إلى رفضها كواحد من إشكالات القراءة الدلالية للنص؟ إن السير بذلك الموقف الأول قد يتوقف، أو قد يجد كوابح بسبب من تعاظم حركة البحث التأريخي، خصوصاً وأن شواهد على «الموقف الآخر» متوافرة، بغزارة في المظان التاريخية الإسلامية ذاتها، وعلى الأخص في تلك التي تندرج في مصادر من الدرجة الأولى، كما لاحظنا. ويمكن أن نضيف إلى هذا ماقاله عمر بن الخطاب بصدد عدد حروف القرآن، وذلك برواية عن السيوطي وبإسناد عن الطبراني:

«القرآن ألف ألف (وسبعة وعشرون ألف) حرف»[1].

وبغض النظر عما قد يكون، في هذا القول، من كثير أو قليل من المبالغة، فإنه يكفي أن يكون قد أهمل أو غاب حرف أو مقطع أو آية واحدة، كي تغدو تأكيدات من يقول بأن كل ماأعلنه «الرسول من وحي» جمع في «المصحف العثماني»، موضع نظر وتفحص. فالأحداث الدرامية الكبرى، التي سبقت جمع القرآن ورافقته، لم تكن لتمرّ دون أن تترك بصماتها على ذلك. فأحداث «اليمامة» على الأقل ـ ناهيك عن نظائر أخرى لها ـ أودت بكثير من القراء والحُفّاظ والمحدثين، الذين مع انتهائهم انتهت أعداد من تلك «الحروف» وأصبح إحصاؤها غير ممكن. ولقد أخبرنا السيوطي بإخراج ابن أبي داود.

«أن عمر سأل عن آية من كتاب الله: فقيل: كانت مع فلان، قتل

---

(1) ـ السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ـ المعطيات المقدمة سابقاً، 242/1.

يوم اليمامة، فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون وأمر بجمع القرآن، فكان أول من جمعه في المصحف»[1] .

هكذا، تتضح أمامنا قراءتان للمتن القرآني، تقدمان وجهين آخرين من أوجه اختراق النص القرآني. **القراءة الأولى** ترفض كل مامن شأنه المسُّ بفكرة «تمامية المتن القرآني»، حفاظاً على «الوحدة الإسلامية»، أو على «اتساق العقيدة الإسلامية»، بتأسيس من فكرة أنه «كلام الله» وأن الله «حافظ له»؛ في حين تلح **القراءة الثانية** على فكرة أن المتن المذكور تعرض ـ عفواً أو بنية سيئة ـ لتغيير معين، إما بسبب نزاعات سلطوية أخضعت القرآن، وظيفياً، لاحتياجاتها (مثال عثمان وعبد الله بن مسعود)، وإما لأن الكلام القرآني ليس كلام الله (مثال المعتزلة وأبي الحسن الأشعري بمعنى ما وكما ورد في شاهد سابق). ولعلنا نلاحظ أن هذه القراءة الثانية ظلت هامشية أو ــ في حالات وعصور كثيرة ــ مغيَّبة ومُدانة، إذا ماأطلّتْ حذرةً في قولة أو أخرى، وذلك من موقع أنها

---

(1) ـ السيوطي: المرجع السابق بمعطياته المذكورة ـ ص 204.

وإذا كنا، هنا، قد ركزنا مبضع البحث على مسألة الاختراق المتني للقرآن (نقصاناً وزيادةً)، فلأن ذلك مثّل النقطة الخاصة في المسألة المذكورة، أيضاً، لدى الحفّاظ والفقهاء والمنظرين الإسلاميين. بيد أن هنالك نقطة أخرى، على هذا الصعيد، تتمثل فيما أطلق عليه كتاب إسلاميون. «لحْنَ الكتاب في المصحف». وقد كتب ابن الخطيب في كتاب له بعنوان «الفرقان» (صادر عام 1367 هـ من دار الكتب المصرية) وتحت العبارة المذكورة «لحن الكتاب في المصحف»، مايلي: «وقد سُئلت عائشة عن اللحن الوارد في قوله تعالى: إنّ هذان لساحران. وقوله عزّ من قائل: والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة، وقوله عز وجل: إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون: فقالت: هذا من عمل الكتّاب، أخطأوا في الكتاب. وقد ورد هذا الحديث بمعناه بإسناد صحيح على شرط الشيخين... وعن سعيد بن جبير، قال:

في القرآن أربعة أحرف لحن: والصابئون. والمقيمين. فأصّدّق وأكن من الصالحين. إن هذان لساحران...

وعن ابن عباس في قوله تعالى: حتى تستأنسوا وتسلّموا. قال:

إنما هي خطأ من الكاتب، حتى تستأذنوا وتسلّموا. وقرأ أيضاً: أفلم يتبين الذين آمنوا ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا. فقيل له: إنها في المصحف: أفلم ييأس؟ فقال:

أظن أن الكاتب كتبها وهو ناعس. وذكر ابن أشتة بأن جميع ماكتب خطأ يجب أن يقرأ على صحته لغة لاعلى رسمه... ولاشك فيه أن كتّاب المصحف من البشر، يجوز عليهم مايجوز على سائرهم من السهو والغفلة والنسيان... ومثل لحن الكتّاب كلحن المطابع...». (ص 41 ـ 46 من الكتاب المذكور في هذا التنويه).

تنطوي، في نتائجها، على مواقف ذات حساسية دينية بالغة. ومن هنا، كان تلكؤ دعاتها في الإفصاح عن آرائهم، خوفاً من عواقب محتملة مزعجة لهم.

وقد عبر أحد هؤلاء، وهو الشيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراني (ت 973هـ)، عن هذا الموقف تعبيراً مأساوياً، بالاعتبار الإيديولوجي الديني، ومثيراً واعداً، بالاعتبار المعرفي التاريخي؛ فقال:

«**ولولا مايسبق** للقلوب الضعيفة ووضع الحكمة في غير **أهلها لبيّنتُ جميع ماسقط من مصحف عثمان**»(1).

* * *

وفي كل الأحوال، ظل القرآن الكريم حدثاً كبيراً عالمياً وعربياً، ألهم أطرافاً ومجموعات بشرية هائلة. وهو، بهذا المعنى، حقاً «**قرآن كريم جواد**». ونحن قد ننظر إلى الاختراقات الهامة الكبرى، التي أتينا عليها من مظان إسلامية، **بمثابتها تجليات** لذاك «الكرم» وهذا «الجود»، أي لما نعبر عنه - على صعيد القراءة الجدلية المركبة للنص - بكونه «سمة» حاسمة من سمات النص القرآني. وجدير بالقول أن هذه السمة استطاعت أن تفصح عن نفسها في الفضاء الرحْب عمقاً وسطحاً للوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انطلق منها قرّاء هذا النص ومفقهوه والمنظّرون له، بحيث يمكن الحديث عن أن «إعادة تأسيس» للنص المعني وظيفياً، وكذلك وفي حالات معينة بنيوياً قد تمّت على أيدي هؤلاء ونظائرهم، وعوْا ذلك أم لم يعوه(2).

---

(1) - انظر ذلك ضمن: علي الميلاني - التحقيق في نفي التحريف، حاقة5، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 100 - 101. (التشديد مني: ط. تيزيني).

(2) - مع هذا كله، يبرز «الحديث صحيحاً وصريحاً في اعتقاد بعض الأصحاب لتحريف الكتاب... فكيف يكذّب وتكذيبه طعن في الصحيحين وعدالة الأصحاب؟! **وهذا مادعانا إلى الدخول في** بحث موجز حول كتابيْ البخاري ومسلم... وتلخص أن مذهب أهل السنة نفيُ تحريف القرآن. إلا القائلين منهم بصحة جميع مالحرج في الكتابين، وبعدالة الصحابة أجمعين... وهؤلاء هم (الحشوية)... إنه لم يثبت القول بذلك من أحد من الشيعة إلا من شذّ، ولم يقل به من السُّنة إلا الحشوية». (علي الميلاني: التحقيق في نفي التحريف - 8 - مجلة تراثنا، العدد الأول (14)، السنة الرابعة / محرم 1409 هـ، ص 148 - 149). هاهنا، يمكن القول بأن ذلك الرأي الملخّص للكاتب الميلاني يمثل «**قراءة إيديولوجية**» محتملة للإشكال المتصل بالنص القرآني؛ بغض النظر عن «المصداقية التوثيقية التاريخية» لهذه القراءة.

ونحن إذ ننظر إلى المسألة على هذا النحو التاريخي التوثيقي والمنهجي، فإننا سنجد الطريق معبدة أمام البحث في المحاور الفكرية الأولى، التي أخذت في الإفصاح والنشوء والتبلور إستجابة لاحتياجات الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي الإسلامي الناهض أولاً، وتحت تأثير النص القرآني الحديثي وغيره ثانياً، ذلك التأثير الذي كان عليه هو نفسه أن يكتسب مسوغه الإيديولوجي والمعرفي عبر تلك الوضعية، أي - بتعبير منهجي - وفق جدلية الفكر والواقع. أضف إلى ذلك، ثالثاً، العلاقات التي راحت تتوطد بين الثقافة العربية الإسلامية الفتية والثقافات التي حملتها الشعوب والإتنيات المتعددة معها حين دخلت الإسلام أو ظلت مجاورة له، على سبيل التثاقف في غالب الأحيان. ويكفي أن نشير – في هذا السياق - إلى أن فريقيْ «أهل السنة والجماعة» و «أهل النظر والرأي» ومابينهما وماحولهما، أو مايمكن التعبير عنه بصيغتين فرضتا نفسيهما في المعجمية الفكرية الناهضة، وهما «أهل النقل» و «أهل العقل» سننظر إليهما على أنهما من الصيغ الأولى الباكرة، التي عبرت عن تاريخ الفكر العربي الإسلامي، في مراحله الأولى.

وسوف يتعين علينا أن نتبين معاقد التواصل والتفاصل فيما بين ذينك الفريقين من طرف، والفرقاء والتيارات والمذاهب والمدارس اللاحقة من طرف آخر، وبصورة خاصة الفرقاء الثلاثة الشهيرة الخوارج والشيعة والمرجئة. وسوف نفعل ذلك من خلال الإفصاح عن أنساقها النظرية الرئيسة، ولكن دون الوقوع في وهم أن هؤلاء الفرقاء وغيرهم يمثلون بنيات إيديولوجية أو معرفية أو إيديولوجية معرفية مغلقة.

# قضايا وآفاق مستنبطة من جماع القول

## ـ 1 ـ

## ملاحظات حول «تعريف الكل بالجزء»، والموقف من «التجديد» و«التغيير»

بعد أن قمنا بمقارنة أولية لما اعتبرناه سمات كبرى لعملية النفاذ إلى النص القرآني (والحديثي بحدود أولية متمّمة)، على نحو معمَّم ومنمذج منهجياً، نواجه ـ الآن ـ ضرورة استجلاء ثلاث مسائل، تبدو لنا على مساس بما كنا بصدد البحث فيه. وربما قلنا، إن هذه المسائل تفصح عن نفسها وتطرح نفسها، في هذا المبحث، بأشكال وتجليات قد تكون ضمنية أو خفية. إلا أنه ـ مع ذلك وبسببه ـ لايمكن التغاضي عنها أو تهميشها، لأنها ذات حضور دلالي ملحوظ وهام في المسائل التي أتينا عليها، وكذلك في تلك التي سنأتي عليها، لاحقاً، ضمن أجزاء تالية من مشروعنا في «الرؤية الجديدة».

تتحدد **المسألة الأولى** بالسؤال التالي ذي الخصوصية المنهجية المنطقية المركزة وبالإجابة عنه: **هل من المحتمل أن ننظر إلى صيغ الاختراق (النفاذ) الكبرى، التي أتينا عليها، للنص المعني.. من موقع واحدة منها، فنكون ـ من ثم ـ كمنْ يلخص (كلاً) انطلاقاً من أحد أوجهه الرئيسة؟** أما **المسألة الثانية** فتتحدد **بالكشف عن موقف** «القراءات» المتعددة والمتنوعة **تأويلاً واجتهاداً وتفسيراً والتي تناولت**

**النص المنوّه به في ضوء تلك الصيغ، من قضيتيْ «التغيير» و«التجديد»** في البنية الذهنية الإسلامية. وأخيراً، تبرز المسألة **الثالثة**، في شخصيتها ذات الحساسية المعرفية والايديولوجية المرهفة، عبر التساؤل الكبير التالي: ماموقع **النص القرآني الحديثي من مشكلة «التقدم التاريخي»**، وماموقع هذه المشكلة من النص، في السياق التاريخي والمنطقي لهذا الأخير؟

أما طرحنا لهذه الأسئلة ومحاولتنا الإجابة عنها فبهدف استشراف بعض الاتجاهات التي تفصح عن نفسها في سياق المحاور الفكرية الكبرى، التي ستتشكل ضمن «المنظومة الكلامية» وماهيأ لها من إرهاصات فكرية. ومن شأن هذا إن ثم، أن يضبط بحثنا في «الجزء التالي ـ السادس» ويجعله أكثر تشخصاً. قد نكون لاحظنا، في سياق عرضنا السابق، أن أحد مظاهر الاختراق ـ النفاذ (وهو المحكم والمتشابه) كان يفصح عن نفسه في كل الصيغ، التي أتينا عليها حيث حددناها بمثابة سمات أساسية للنص القرآني (والحديثي)؛ نعني بذلك أن هذا النص كان يواجهنا من حيث هو بنية مفتوحة في كليتها وإجماليتها أولاً، وفي احتوائها إمكانات واحتمالات شتى للتأويل كما في دعوتها الصريحة إليه ثانياً، وفي أنها تعلن عن تأسّسها على الظاهر والباطن و «السطحي» و «العميق» دون الإشارة العينية إلى هذا وذاك ثالثاً، وفي كونها أتت منجمةً مع إعلان ذلك صراحة وبلغة مباشرة.

ونضيف إلى ذلك ماتبيناه بوصفه سمة أخرى للنص المعني، جسدت صيغة خامسة لاختراقه، وهي التي تتمثل بما ذكرناه، في حينه وبتعبيره القرآني، تحت حدّ «المحكم والمتشابه»؛ بغض النظر، الآن، عن الصيغة المتمثلة باختراق المتن القرآني الحديثي، والتي عملنا على تقصي معطياتها من المظان الإسلامية ذاتها.

وقد لاحظنا أن سمة «المحكم والمتشابه» تلك ذات طابع احتمالي معقد أشد التعقيد ومركّب أشد التركيب، بحيث إنها كانت ـ مع عوامل أخرى كثيرة موضوعية وذاتية منها تلك السمات الأربع ـ من وراء نشوء الاختلاف أو الخلاف أو التقاطب أو هذه جميعاً بين الفرق الجديدة، وخاصة منها السنة والشيعة وكذلك

المعتزلة والأشاعرة؛ مما يحفزنا على أن نرى فيها السمة التي تنطوي، بحق وبترجيح كبير، على صفة **المعَقد الإشكالي**[1]. ونضيف إلى ذلك، الآن، أن هذه الصفة ـ بحيثياتها الرئيسة ـ إذ أطلقناها عليه (على موصوفها)، فإنما لأن الخروج منها أو الإجابة عنها أو عن أحد أوجهها ـ على نحو ما ـ **مشروطة بالإجابة عن** المشكلات الأخرى، التي تطرحها السمات الأربع السابقة. وهذا، بدوره، يشير إلى أن النص القرآني الحديثي يمكن تناوله والنفاذ إليه كلاً، وكذلك جزءاً. وفي كلتا الحالتين، نواجه تشابكاً وتواشجاً بين السمات الخمس (وكذلك بينها وبين السمة السادسة)، بحيث إن الواحدة منها تومىء إلى الأخريات وتفضي إليها.

وقد حدث أن أسهم ذلك ـ في كثير من أحوال التحول والاضطراب والتثاقف والهيمنة في التاريخ العربي الإسلامي ـ في تقديم حوافز متلاحقة ومطردة لقرّاء النص المذكور لاختراقه، وفق النواظم الايديولوجية والمعرفية لوضعياتهم الاجتماعية المشخصة، وكذلك وفق مايقدمه هو نفسه من احتمالات الطواعية والاستجابة والتلقائية والتناص. أما هذه الاحتمالات فقد أعلنت عن نفسها وأفصحت ـ في حقيقة الأمر ـ بـ «ألسنة الرجال»، أي عبر ماتمتلكه هذه «الألسنة» من إمكانات التكوين المعرفي ومن أقنية التوظيف الإيديولوجي؛ مع الإشارة، مجدداً، إلى الدور الذي يمارسه النص نفسه في تلك الإمكانات والأقنية، وذلك في ضوء بنيته المفتوحة ماضياً وراهناً (راهنه) والتي يعادُ تهيكلها بنيةً ووظيفةً، بمعنى ما وبصيغة ما، في إطار عملية تناولها أو اقتحامها أو مساءلتها إلخ... من قبل النواظم المنوه بها آنفاً.

إن تلك المعطيات ـ منفردةً ومجتمعة ـ جعلتنا نتجه إلى الرأي بأن النص «القرآني الحديثي» هو ـ في مدخل أساسي رئيس له ـ نص إشكالي، وبأن البحث

---

(1) ـ تبرز الأهمية الخاصة وربما الحاسمة لمسألة المحكم والمتشابه في أنها تمثل ـ بمعنى أولي ـ معيار النظر إلى «الفرقة الناجية». فإذا كان الحرص على هذه الأخيرة يعني الالتزام بـ «الجماعة»، فإن من يتبع «المتشابه» هم «الذين في قلوبهم زيغ»، أي الذين «يخرجون من الجماعة وعليها». انظر: الاعتصام للشاطبي ـ الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 231، 234، 93.

فيه - من موقع هذا التصور - قمين بأن يصدَّر بعنوان منطلق من ذلك المدخل. وكما نلاحظ، فنحن إذ نواجه هذا الموقف، الذي يبدو أنه - في طرف منه - متعلق بتبويب البحث الذي بين يدينا، فإننا نكون، في الآن نفسه، قد أمسكنا أو قاربنا أن نمسك بالمفصل المنهجي الحاسم لهذا الأخير، وللقضية التي يجعل منها موضوع درس وتقصِّ له.

وإذاً، نحن نسير في قضيتنا، **هنا**، من منطلق أن «الجزء» يستغرق «الكل» تعبيراً وإفصاحاً، وذلك من باب أن هذه القضية أكثر حضوراً في القضايا (السمات) الأخرى مما هو الحال بالنسبة إلى كل واحدة من هذه الأخيرة تجاه تلك القضية (السمة).

يمكننا أن نقرر أن القضية المركزية، التي أردنا الإشارة إليها آنفاً في حدودها الأولية، ليس إلاّ، تفصح عن أهميتها الفائقة خصوصاً حين ننظر إليها، **الآن**، في ضوء القضية الثانية. وقد كنا حددنا هذه الأخيرة **بموقف «القراءات»**، التي تناولت النص القرآني الحديثي في ضوء سماته المأتي عليها، من قضيتيْ **«التغيير»** و **«التجديد»** كما ظهرتا في البنية الذهنية الإسلامية المعبر عنها في ذلك النص. وجدير بالقول ان الموقف المذكور غالباً ماظل ضمنياً غير معلن بوضوح، وذلك - فيما يبدو لنا - بسبب غياب أو ضمور المقولات المنهجية والمعرفية اللازمة لذلك والتأسيس لها ابيستيمولوجياً، أي بسبب عدم تبلور الوعي المعرفي والمنهجي بذلك. ولعله من البيّن أن أية قراءة للنص القرآني الحديثي تتخذ لنفسها اتجاه النظر إليه على أنه، بمعنى ما وعلى نحو من الأنحاء، يصلح لكل زمان ومكان، وعلى أنه - من ثم - ينطوي في **«جوهره وأساسه»**، على بذرة التقدم البشري، لم يكن لها (أي لأية قراءة من هذا النمط) أن تخرج عن حقل **التجديد** في هذا النص، باعتبار ما وبدرجة ما. وهذا القول يصح على مثل تلك القراءة، سواء نحتْ نحواً مستنيراً عقلياً أو سلكت مسلكاً إيمانياً وثوقياً. وقد حفل التاريخ العربي الإسلامي خصوصاً، والتاريخ الإسلامي بعامة، بنماذج وأنماط كثيرة من تلك القراءات، التي كانت تقدم

نفسها على أنها منعطفات تجديدية «في تاريخ الإسلام»[1].

ومن الملاحظ أن ذلك الموقف «التجديدي» إذ ينطلق من الإسلام، فإنه يتم ويعلن عن نفسه في ضوء مايُعلَن عنه بأنه «ثوابت إسلامية» أو «ثابت إسلامي» أو «جوهر الإسلام». وقد يعبَّر عن ذلك بالنظر إلى النص القرآني على أنه «خزان لاينفد»، وعلى أنه ـ من ثم ـ «صالح لكل زمان ومكان». ويضاف إلى ذلك أن المسألة الأساسية، التي يعتقد من يأخذ بذلك القول من الفقهاء أنهم يواجهونها ـ **دائماً وأبداً** ـ هم والقرّاء المسلمون، **ليست هي فيما إذا** كان ذلك النص يصلح لكل زمان ومكان أو لايصلح؛ ذلك لأن الأمر فيها مُجابٌ عنه **ضمناً وإطلاقاً**؛ فهو ـ بحسب الجواب المعني ـ «صالح لكل زمان ومكان»، **دون تحفظ**. أما المسألة الأساسية، بنظر أولئك، **فهي تلك التي** تتمثل في السؤال الطريف والمثير التالي: كيف نتمكن ـ من طرف ـ من قراءة النص المعني بمثابته بنية نصية **ثابتة لاتتغير**، ومن طرف آخر على نحو يحول دون إنتاج علاقة لاتوازن بينه وبين الواقع **المتغير**؟

ولعله من الوضوح بمكان أن هذا النمط من التفكير ينطوي على التأكيد القطعي بأن العمل من موقع ذلك النص **ليس بوسعه** الافتراض بأن احتمالات قد تنشأ باتجاه إعادة النظر في بنيته اللفظية تلك، بصيغة أو بأخرى. أما مايمكن فعله على هذا الصعيد أو طرحه بصيغة احتمالية غير ملزمة، فيتمثل في القيام بواحد من إثنين أو بالإثنين معاً، إذا اقتضى الأمر، وهما تأويل ذلك النص نفسه، وتفسيره بأفق احتهادي «تجديدي». وإذ يحدث ذلك، فإنه يكون مشفوعاً بهاجس تحقيق عملية التوازن بينه وبين الواقع المتغير. ذلك ماحدث بصيغ الاختراقات الكبرى، التي أتينا عليها والتي يمكن أن تظل محتملة الوقوع ـ مع غيرها ـ في إطار العلاقة بين الطرفين المعنيين، طالما ظل النظر إلى النص المعني قائماً من موقع أنه متموضع بشرياً

---

(1) ـ قد تندرج جهود حسن حنفي، التي بلورها ـ خصوصاً ـ في كتابه «التراث والتجديد»، بامتياز، في هذا النمط من القراءات.

وأنه قابل للاستجابة على عملية التموضع هذه[1].

ومن ضروري القول أن هذا المعطى يبقى قائماً ومحتفظاً بأهميته، سواء أفصح عن نفسه بتعسف أو دونه، وسواء قدم نفسه بلغة قرآنية حديثية أو بلغة أخرى (محدَّثة ومعصْرنة).

ومن الأهمية المنهجية والنظرية التاريخية بمكان أنْ يلاحظ أنّ «الرؤية التجديدية» تمثل نظرة جديدة للماضي تلزم الحاضر به إلزاماً يقوم على تبعية ماهوية كلية. ومن هنا، فإن الرؤية المذكورة تمثل الوجه الآخر من سلفوية دينية تستمد مرجعيتها من ثابت (ابيستيم) ميتافيزيقي غير قابل - بطبيعة الحال الماهوي المعني - للتوليد والتجاوز. وحيث يكون الأمر على هذا النحو، فإن النص القرآني، الذي يُنظر إليه على أنه مجسِّد لذلك «الثابت الميتافيزيقي»، **يكتسب طابع الغلبة على الواقع**، أيّ واقع، سواء تحدر من الراهن أم من المستقبل القريب والبعيد. أما الهاجس الأعظم الذي يقبع وراء النزوع التجديدي فيقوم على محاولة قراءة «الواقع» في ضوء «الثابت» إياه، وليس على العمل على تقصي هذا الأخير في ضوء ذاك.

من هنا، جاء مفهوم «الإصلاح الديني»، المنطلق من ثنائية «الثابت والمتغير» تلك، مفهوماً **ملتبساً** إلى حدّ الزّيف؛ كما جاء إخفاق هذا «الإصلاح» تعبيراً عن أن «الواقع الاجتماعي المشخص» **لايمكن تجاوزه** إلا في صيغة من صيغ الوهم، مثلاً الصيغة السلفوية (هنا التجديدية).

هكذا، إذاً، يتضح أن القراءة السلفوية الدوغمائية للنص القرآني الحديثي تقوم على تبيّن المسألة مكثفةً بطرفين اثنين، هما النص أولاً، والواقع (الوضعية

---

(1) ـ من هذا الموقع، يغدو مسوغاً ما نقرأه، لدى نصر حامد أبو زيد في كتابه (نقد الخطاب الديني ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 119): «المصدر الإلهي للنصوص الدينية لايخرجها عن .. القوانين (البشرية الوضعية) لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنظومتها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم».

الاجتماعية المشخصة) ثانياً. أما الجواب على السؤال المتعلق بكيفية المواءمة بين نص جوهره ثابت (هو القرآني الحديثي) **وواقع متغير**، أي بين جوهر دائم إطلاقاً **ومظهر طارىء إطلاقاً**، فيكمن ـ بمقتضى ذلك ـ في «مشيئة الله» الكلية الشاملة. وفي هذه الحال، ومن موقع «رأفته ورحمته بعباده»، يجعل الله من «نصّه» ذاك، بـ «صحفه المتتالية والمتعاقبة»، **كتاباً قادراً على الانبساط** باتجاه كل الأزمنة والأمكنة، وذلك على نحو يلبي احتياجات البشرية كلها، في حقبها التاريخية كلها وأصقاعها الجغرافية كلها. وإذا ماتبين أن واقعاً بشرياً مافيه من البنيات الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية والأخلاقية والثقافية وغيرها مالايدعه يحقق تلك الاستجابة مع النص المذكور، فإنه سيكون في الأمر ـ حالئذ ـ نظر! كيف؟ بالإقرار بأن ذلك الواقع مُسْتلبةٌ منه «روحه» من قبل «الطواغيت وقوى الاستكبار»، التي تكونه وتعيش فيه وتحدد اتجاهاته. أما الحل فيكمن في لوْي عنقه باتجاه النص المعني، إذا كان ذلك ممكناً بالوسائل المتاحة، أو في «إنابة الأمر إلى الله» والإنسحاب من الحياة العامة في أحوال أخرى، أو في الانتظار والتحفز والمداورة وإرعاب الخصم إذا كان ذلك محتملاً «حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً»(1).

والحق، إن طرح المسألة على ذلك النحو، لانواجهه لدى القراءات «التجديدية» بهذه القطعية وهذه الصرامة الإيديولوجية؛ ولكنه متضّمن فيها جميعاً، بقدر أو بآخر وبصيغة أو بأخرى، وذلك من موقع التمييز بين «الجوهر الثابت»

---

(1) ـ نواجه مثل هذا النمط من التفكير بـ «إرعاب الخصم» وسدّ السبل أمامه، على نحو تطبيقي، في الخطاب «الإسلامي» الذي ألقاه حسن عبد الله الترابي أمام قادة «الجبهة الإسلامية القومية» السودانية (انظر: الوثيقة المقدمة سابقاً مع معطياتها المذكورة ذاتها). فلقد قال مايلي: «الأزمة الاقتصادية والغلاء الذي وصل إلى درجات لايمكن احتمالها. ولاسبيل إلى مواجهة النقمة الشعبية الناتجة عن هذا إلا بهذا الرعب الذي زرعته أجهزة الثورة في القلوب، والتشتيت غير الرحيم لكل قوة منظمة يمكن أن تفكر في استثمار هذا الضيق وتوجيهه ضد ثورة الإنقاذ حتى يقدر الله لهذا الشعب مخرجاً ويمهد له سبيلا».

للنص المعني و«إمكانية» قراءته مجدداً[1].

ومن هنا، تبرز الأهمية الفائقة لتفحص المصطلحات والتعبيرات والدلالات، التي ينطوي عليها «الفكر الإسلامي»؛ ويستخدمها ممثلوه ـ غالباً ـ بكثير من الغموض والتشوش والزئبقية، مثل مصطلحات «العلم» و «العقل» و «العقيدة» و «التقدم» و «المجتمع»، وغيره.

ويبقى أن نشير إلى **تحفّظين اثنين** يجسدان أمراً ذا دلالة خاصة على صعيد المسألة، التي نحن بمعرض البحث فيها. **التحفظ الأول** يقوم على أن قراءات النص القرآني الحديثي (التي تنطلق من تصور المفارقة بين «النص الثابت»و «الواقع المتغير»، أي من موقع «التجديد» في هذا النص وليس «التغيير» فيه) تمثل ـ **هي نفسها** ـ مظاهر متغيرة تغيّر الواقع المنطلقة منه، بخلاف ماتعلنه هي وهماً. فهي ـ باعتقادها الإيديولوجي (العقيدي) بأنها تجديدية، أي محافظة على مدى التحرك ضمن حقل النص المذكور ـ تظل، مع ذلك وبالرغم عنه، محكومة بإوالية الواقع المتغير، الذي يمثل **حاملها الاجتماعي** ويتدخل ـ بوصفه هذا ـ عبر قناتيه (الإيديولوجي والمعرفي) في توجيهها وضبطها؛ مما يفضي إلى أنها هي نفسها محكومة بتاريخية الفعل الاجتماعي وإلى أن لها ـ من ثم ـ تاريخاً مشخصاً. وبهذا، يمكن الإمساك بالمفصل الحاسم في تلك القراءات، وهو ذلك الذي يتمثل في أنها نصوص عل نص: فهي ـ ببنيتها هذه ـ تنطلق، أساساً، من الواقع، الذي يقدم لها مسوغات خفية أو صريحة في عملية إنتاجها وإعادة إنتاجها وتعميمها وتسويقها، بقدر أو

---

(1) ـ يبرز الإمام الشاطبي بمثابته واحداً ممن إسهموا في التاسيس لهذه الثنائية بين «نص ثابت» و «وواقع متغير». ففي (الاعتصام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 347 ـ 361)، يعلن إدانته للمذاهب والفرق، التي يحكّم أصحابها «الرجال على الشريعة ولايحكمون الشريعة على الرجال». وإذا فهمنا «الرجال»، في هذا السياق الشاطبي، على أنهم تعبير عن «الواقع الاجتماعي المشخص المتنوع والمتغير»، عرفنا ان الشاطبي ينطلق من النص حكماً على الواقع، وإن كان هذا الأخير الحقل الوسيط، الذي يتجلى فيه ذاك: «إذا ثبت ان الحق هو المتغير دون الرجال فالحق أيضاً لايعرف دون وسائطهم بل بهم يتوصل إليه وهم الأدلاء على طريقه». (ص 362 من المرجع ذاته».

بآخر، وفق مقتضيات التجادل بين السلطة والثقافة خاصة.

ونضبط ذلك بمزيد من التحديد والتشخيص حيث نقول، إن تلك النصوص خضعت وتخضع للإتجاهات العميقة أو السطحية، التي تطرأ على حاملها الاجتماعي ذاك، لتعود هي بدورها فتؤثر على هذه الاتجاهات على نحو محدد، هو الإيهام بأنها فوق هذه الأخيرة وخارج حقل تأثيرها. وهذا يقود إلى **المفارقة الملتوية والمكابِرة**، التي ينبني عليها الفكر الديني عموماً المنطلق مما يعلن عنه بأنه نصوص «أولى ـ أصلية» قادرة على المصادرة على التاريخ والتراث؛ تلك هي مفارقة الواقع **المتغير** ووعيه المعتقد أنه ثابت، أو بصورة أعم، مفارقة الوجود المتغير واقعاً ووعيه الثابت وهماً.

ولعلنا نعمق النظر في هذه المسألة، إذ نشير إلى أن حالة التقابل بين طرفي المفارقة المذكورة، في صيغتها الأخيرة العمومية (وجود ↔ وعي)، لاتعلن ـ في اللغة العربية ـ عن نمط العلاقة القائمة بينهما، ولاتشي به على نحو مكشوف (في الحالة التي نحن بصددها)، سواء أكانت هذه الأخيرة علاقة اشتقاق أم علاقة تضايف أم علاقة تضاد إلخ... ولكننا نستطيع أن نستعين على ذلك باللجوء إلى لغة أخرى تمتلك مثل هذه الإمكانية المكشوفة (المباشرة)، وذلك بسبب من الخصوصية التركيبية والتعبيرية التي تمتلكها. ففي اللغة الألمانية، مثلاً، تقوم حالة التقابل بين طرفي المفارقة المعنية على النحو التالي: Sein ↔ Bewusstsein. وبمقتضى ذلك، يبرز الطرف الثاني، أي Sein ـ في ترجمته العربية التي تعني «الوجود» ـ مقابل الطرف الأول الذي يعني، في ترجمته العربية، «الوجود واعياً» أو «الوجود الواعي». وهذا يعني أن التقابل بين الطرفين المومى إليهما هو من باب **الاشتقاق**. فالوعي مشتق من الوجود، الذي يفصح عن نفسه ـ في هذه الحال ـ وعيّاً، واعياً، في صيغة الوعي. ومن ثم، إذا نُظر إلى «الوجود»، ومايندرج في حقله من تجليات (كالواقع)، على أنه متغير، فإنه يكون قد قُطع الطريق على الوهم الملتوي بأن وعي **ذلك** الوجود غير متغير.

إن ذلك، مجتمعاً، يقود باتجاه فكرة ذات أهمية وطرافة خاصة، على صعيد البحث في الفكر الإسلامي عموماً، ومايتصل بموقفه من «التجديد» و «التغيير»، بصورة خاصة. هذه الفكرة تكمن في أن اللغة العربية أسهمت ـ بخصوصيتها التركيبية والتعبيرية ـ في إشهار الطابع «التجديدي» لذلك الفكر، أي في السكوت على علاقة التطابق الأولي اللغوي الأولي ـ بنحو ما ـ بين الفكر والواقع، سكوتاً يتحدر من عدم الإجهار اللفظي المباشر بحضور هذا التطابق. وقد أفضى ذلك إلى أن يغدو محتملاً أن يبرز الواقع متغيراً وأن **يظهر** الوعي المطابق له، مباشرة أو على نحو متوسِّط، ثابتاً. وهذا ماقد قطفت ثماره أنماط الإيديولوجيا المختلفة في التاريخ العربي عموماً، إضافة إلى المرحلة العربية المعاصرة.

ومن هنا، فإن أحد أوجه النقد الأولي، الذي يوجه إلى «الفكر الإسلامي التجديدي»، يتبلور في مهمة تفكيك مصطلح «التجديد» عبر علاقة تضايفية مع مصطلح «**التغيير**» أولاً، وفي رفض النظر إلى الأول بمثابته مشروطاً بـ «النص المقدس والثابت أساساً» ومقترناً به ثانياً. وهذا من شأنه أن يضيء عملية رفع الستار عن أن مصطلح «التجديد»، كما يستخدمه الفكر الإسلامي، وإن كان يأخذ «الواقع» بعين الاعتبار، فإنه يفعل ذلك من موقع النص المذكور أولاً وأخيراً. وبالتالي، فنحن حين نواجه محاولات «إسلامية» لقراءة النص القرآني الحديثي **من منطلق الواقع**، فلعلنا ـ حالئذ ـ نكون أمام موقف **آخر** غير الذي نعالجه هنا، ونغدو ـ من ثم ـ أمام سؤال ضروري، هو التالي: إذا كان **منطلق** تلك المحاولات ماثلاً في الواقع، فهل يصح ـ حينئذ ـ إدراجها في «الفكر الإسلامي» عموماً أو خصوصاً، وهكذا على عواهن الموقف؟

إن ماأتينا عليه يسمح لنا بالقول بأن القراءات الإسلامية «التجديدية»، في وهمية تعاملها مع حاملها الاجتماعي ومع النص القرآني الحديثي، على حد سواء، يمكن استجلاء وهميتها ـ إضافة إلى إبهاميتها ـ عبر القيام بتوجيه نقد اصطلاحي منطقي لها (ناهيك عن نقدها معرفياً وسوسيوثقافياً). ولعل العلوم الألسنية تسهم،

مع علوم اجتماعية وإنسانية أخرى، بدور متميز في إنجاز عملية الاستقصاء والتحليل والتركيب، التي يقتضيها ذلك النقد.

**أما التحفظ الآخر** فيقوم على استثناء واحدة من القراءات الإسلامية للنص القرآني، تحديداً، من إدماجها في «الاتجاه التجديدي»، الذي أتينا على فكرته المحورية، توّاً. ونعني بهذه القراءة ماأنجزه البعض من المجتهدين، المستنيرين نقدياً بعمق وفي حدود الموقف الإسلامي، على صعيد التمييز البنيوي والوظيفي بين «القرآن» و «اللوح المحفوظ»، وكذلك في إطار المماثلة أو المقاربة بين رفض النص القرآني لتجسد الله مسيحاً إبناً وبين استنباط أن الكلام القرآني هو تجسيد مادي للّه نفسه. فقد أفضى ذلك بهم إلى نتيجة كبرى، في الحقل الديني الإسلامي، من شأنها أن تسوغ ذلك الاستثناء. أما هذه النتيجة فقد تبلورت في الرأي بأن القرآن ليس إلا «كتاباً» وُجه، في حينه، **إلى عصره**، العصر السابع؛ بينما «اللوح المحفوظ» هو «الكتاب»، الذي يحتوي كل الأعمال والأسماء والكتب، بما فيها كتاب القرآن نفسه:

«إنما هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ». وبذلك تصبح العلاقة بين هذين علاقة فرع بأصل.

أما وجه الاستثناء لهذه القراءة الخاصة للنص القرآني ـ وقد أتينا في ثنايا البحث على ملامحها الرئيسة عبر أحد المنافحين عنها وهو محمد النويهي وكذلك، ضمناً، نصر حامد أبو زيد ـ فيكمن في انها وإن انطلقت من «اللوح المحفوظ» بمثابته كتاباً «ليس بمتناول أحد سوى الله»، فإنها أرست ـ بذلك ـ عملية التأسيس لحجاب حاجز يقوم بين أصحابها من طرف، وبين إمكانية النفاذ إلى هذا الكتاب، الذي يعني **بالنسبة إلينا** وبمقتضى ذلك، كل شيء ولايعني شيئاً محدداً مشخصاً من طرف آخر. فهي ـ من ثم ـ أرست عملية التأسيس لاتجاه **فكري وضعي** عقلاني ومستنير يلح عنى حرية الإنسان فيما يختار، ويلحف ـ بالتالي ـ على مسؤوليته حيال حريته واختياره؛ مع ضرورة الإشارة إلى أن الإنطلاق من «اللوح المحفوظ» بدلاً من «القرآن» قد يثير تساؤلاً حول ماإذا كان علينا أن ننظر إلى هذه العملية

على أنها وجه من أوجه تأويل قرآني، أم تعبير عن تقية إيديولوجية سياسية، أم أنها تجسيد للموقفين كليهما!

وكما قد يبدو، تكمن طرافة تلك القراءة في أنها إذ وضعت منطلقاً لها في شخص ذلك **المعرَّف المنكّر أو المنكّر المعرّف**، أي «اللوح المحفوظ»، فإنها أصبحت طليقة اليدين باتجاه تقرير الفعل الإنساني الحر؛ لَمَ لا، وقد ألحّت على التحديد القرآني والحديثي لـ «اللوح المذكور»، الذي بمقتضاه لايمكن تخمينه **إلا من خارج**، في حين أن تحديده من داخل منوط «**بيد الله وحده**». وعلى هذا النحو، لعله يغدو من قبيل الموقف **الصّوري** أن نقول بأن تلك القراءة ذات طابع تجديدي، كما هو الحال بالنسبة إلى قراءات أخرى. بل ربما كان أقرب إلى الدقة أن نرى في القراءة المذكورة نزوعاً غير صريح إلى الطابع **التغييري**، مستجيبةً – في ذلك – لاحتياجات الواقع المتغير ومقتضياته، أي الوضعية الاجتماعية التاريخية المشخصة.

* * *

ههنا، نواجه المسألة الثالثة والأخيرة، وهي تلك التي تتصل بكيفية العلاقة بين النص القرآني الحديثي والتقدم التاريخي. ولعل هذه المسألة تتيح لنا متابعة ماتوقفنا عنده، على صعيد المسألة الثانية. فمن الملاحظ، بصورة مباشرة، أن الموقف مخترق من اتجاهين اثنين، ينفي الواحد منهما الآخر. فالإتجاه الأول يتمثل في أنه هو ذلك الذي يظهر بصيغة المصادرة الإطلاقية التالية (القرآن صالح لكل زمان ومكان)، أي بصيغة تشتمل على «التقدم التاريخي» وتتجاوزه، بمعنى أنها تجبّه عبر إلغائه. أما الاتجاه الآخر فيقوم على نفي قطعي لأنْ يكون للنص القرآني (والحديثي) علاقة مامع مسألة التقدم التاريخي. وإذا كان الأول من هذين المذكورين يعلن مصدره المعياري المنهجي ممثلاً بالنص المذكور ذاته، فإن الثاني منهما يرى هذا المصدر كامناً في البنية الاقتصادية (مفهومة اقتصادوياً) للمجتمع؛ مما يخرج الدين (وأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى) **من إشكالية** التقدم التاريخي عموماً.

ولقد أظهرنا، فيما سبق، أن «الفكر الديني الإسلامي» قرأ النص القرآني الحديثي

على أنحاء متعددة، التقت ـ بمعظمها ـ في محور أساسي حاسم، هو كونها «قراءات تجديدية». وقد لاحظنا أن هذه «التجديدية» هي، في وجه آخر لها، ذات بنية «محافظة». ذلك لأن وظيفتها الأساسية تبلورت في التأكيد الملح على أن النص المذكور (في شقه القرآني) جوهر ثابت «لايأتيه الباطل لامن أمامه ولامن خلفه»، وعلى أن التعامل معه يقتضي الانطلاق من أن «الكمال البشري في الماضي لافي المستقبل، وراء الإنسانية لاأمامها». وهذا من شأنه الإعلان عن أن «الكمال» يكمن في النص ـ وهو الذي «نُزّل» في القرن السابع ـ «إلى يوم الدين»، حيث تنتهي «الأزمنة البشرية». وكما هو بيّن، فإن الموقف المعْني يفصح عن نفسه من حيث هو النقيض لـ «التقدم التاريخي»، الذي ينطلق، في أحد أوجهه الكبرى وبتعبير قاسم أمين، من أن «الكمال البشري لايجب أن نبحث عنه في الماضي بل... في المستقبل»[1].

وقد يجمع الكثيرون على أن هذا التعبير الأخير صحيح، في أساسه؛ وإن كانت الإضافة التالية هامة، وهي أن التقدم التاريخي الذي يقود إلى «الكمال البشري»، بمثابته وضعية نسبية، لايتحقق بصيغة خطّية متصاعدة من الأدنى إلى الأعلى وعلى نحو أحادي الجانب. يتضح ذلك بالإشارة إلى أن صيغة «التقدم التاريخي» هي أعقد من ذلك وأكثر تركيباً وغنى وإشكالاً. ولعلنا نستطيع، عبر تفحص جدليات المباشر المعلن والعميق المسكوت عنه، والأفقي والعمودي، والدال والمدلول، والواقع والفكر، والسابق واللاحق، والتواصل التراثي والتفاصل التاريخي، والتكون والتطور وغيرها، أن نتبين معاقد أساسية كبرى في عملية التقدم التاريخي المعني[2].

---

(1) ـ قاسم أمين: المرأة الجديدة. أورد هذا النص فرح أنطون في كتابه: ابن رشد وفلسفته. ويستشهد أنطون بهذه الفكرة في سياق مناقشته لمحمد عبده، حيث يوردها بالصيغة التالية (ص 275 من المرجع السابق ذاته): «إن الكمال البشري أمام البشرية لاوراءها».

(2) ـ انظر حول ذلك: طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي ـ كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفارابي، بيروت 1989، ص 247 ـ 258؛ وكذلك: تيودور أويزرمان: تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ـ بيروت، ط 2، 1979، ص 63. وهذا الكتاب ترجمة لكتاب الباحث المذكور والمترجم إلى الألمانية بعنوان: T. I. Oiserman - Probleme der Philosophie - Geschichte, a.a.o..

فإذا كان «الفكر الإسلامي ـ التجديدي» ينطلق من «الجوهر الثابت المطلق» المذكور آنفاً، فإن حديثاً عن «تقدم تاريخي» يغدو، على هذا الصعيد، دون معنى. بيد أن النص القرآني الحديثي لم يُقرأ باتجاه بلورة ذلك الفكر التجديدي ـ الفقهي فحسب، بل أمكن أن يُقرأ، كذلك، باتجاه بلورة أنساق فكرية أخرى، منها ماخرج عنه (أي النص)، بعد أن تدعمت أسسها واتخذت طريقاً مستقلة، إلى حد ضروري. والفلسفة والعلم كانا في طليعة هذا الموقف؛ مما يعني أن النص المعني امتلك من المقومات ماعمل على التحريض على صوغ مواقف يمكن أن تلتقي مع الاتجاهات العامة للتقدم التاريخي (من ذلك على سبيل المثال ماأتى بصيغة فكرةٍ أولية لدى ابن رشد حول «النمو الطبيعي» للكون والتحول من «الممكن إلى المتحقق» عبر الحركة، ومن ثم النظر إلى الكون ـ وجوداً ووعياً ـ في حالة من التبنْين المطرد).[1]

* * *

وعلى هذا، لعله يغدو مسوغاً أن يشار إلى أن «الفكر الإسلامي ـ التجديدي» هو، في أساسه العمومي، فكر لايلتقي مع مقتضيات التقدم التاريخي، التي تشترط الإقرار بعملية «التجاوز النوعي»؛ هذا أولاً. وثانياً، يمكن القول بأن النص القرآني الحديثي دلل على أنه قد يمثل حافزاً لتكوين «فكر إسلامي» بمتسعه طرح مامن شأنه أن يؤدي إلى فكرة التقدم التاريخي. وبصيغة أخرى أكثر ضبطاً، يمكن الإقرار بأن النص القرآني الحديثي قد يُفهم، تفسيراً أو اجتهاداً أو تأويلاً على نحو غير كابح للتقدم التاريخي بل ومحفّز له (وقد لاحظنا ذلك في القراءة التي قدم معالم أولية منها محمد النويهي وغيره). نقول هذا دون أن نعني به أن النص المذكور ـ بوصفه نصاً دينياً إجمالياً ـ يقدم حلاً أو حلولاً مشخصة لمشكلات ذلك التقدم التاريخي، بما فيها المشكلات النظرية والمنهجية التي تطرحها المنظومة المفاهيمية لهذا الأخير.

---

[1] ـ انظر حول ذلك ماكتبه فرح أنطون في كتابه: ابن رشد وفلسفته ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 99 ـ 102.

ويمكن الإشارة إلى أنه تسنّى لنا في الجزء الرابع من «مشروع الرؤية الجديدة للفكر العربي» أن نتبصر بعمق أكبر بالاتجاهات الكبرى للحركة الإسلامية في بواكيرها الأولى، المحمدية، تلك الاتجاهات التي أسهمت ـ بدرجة ملحوظة ـ في تحديد وضبط ماسيتبلور لاحقاً في الحقل الفلسفي والاجتماعي (السوسيولوجي)، وكذلك العلمي الطبيعي.

ويبقى القول ضرورياً بأن النص القرآني لم يكن، كما يرى البعض، مجرد مشجب عُلّقت عليه المشكلات العويصة وذات الحساسية الفكرية خصوصاً، للبحث عن حلول لها تحمل من «الشرعية الدينية» مايجعلها في طليعة الحلول المطروحة، في حينه. لقد كان النص المذكور مثل هذا «المشجب»، فعلاً؛ ولكنه كان، **أيضاً**، **شيئاً آخر**. بل لعله كان: أولاً وأساساً، **هذا الشيء الآخر**؛ نعني بذلك أنه جسّد سِفْراً فيه من الشمولية ماأراد قراؤه له أن يكون. ومن ثم، كان عليه أن يظهر سفراً دينياً لاهوتياً وفكرياً واجتماعياً وعلمياً طبيعياً ورياضياً واقتصادياً وأخلاقياً وجنسياً إلخ.. ومن هذا الموقع، ألا يصح القول، في ضوء القراءة الجدلية المركبة للنص، الماثلة تنهيجاً وتطبيقاً في هذا البحث، بأن النص القرآني أُعيد بناؤه بصورة **مطردة** بصيغة الكتابات التفسيرية والتأويلية والاجتهادية، التي نشأت في عصره وفي أعقابه؟ بيد أنه من أجل استكمال الفكرة التي نحن بصددها، ضروري أن نضيف أن النص المذكور إذ جسّد سفراً انطوى على الشمولية بقدر ماأراد له قراؤه أن يكون، فإنه فعل ذلك بمرونة وطواعية، منطلِقاً ـ في هذا ـ من السمات الخاصة به؛ وهي تلك التي اعتبرناها مداخل كبرى إليه، والتي ظهرت في التاريخ الإسلامي العربي بمثابتها مسوغات وحوافز كبرى كمنت وراء القراءات التي أنجزت له؛ نعني بذلك الكلية والإجمالية، وإشكالية المحكم والمتشابه، والبنية التأويلية الاحتمالية متناً ونطقاً، وثنائية الباطن والظاهر، و «تنجيمية ـ تاريخية» النص، وأخيراً اختراق النص متْنياً.

إن تلك اللوحة «الفكرية الإسلامية» وكيفيات تجلّيها الكلامية والصوفية

والفلسفية والسوسيولوجية إلخ...، هي التي ستكّون ـ مع غيرها وبالطبع من مواقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة التي أسهمت بإنتاجها في ضوء الجدليات المأتي على ذكرها وغيرها من الأدوات المعرفية المنهجية ـ موضوع بحثنا الشائك الشائق والمديد في شطر كبير من الحلقات المتبقية من «مشروع الرؤية الجديدة»؛ وهي، كما هو ملاحظ، لوحة متنوعة الأنماط والصيغ والاحتمالات، سنحاول البحث فيها ضمن اختيار بحثي استراتيجي يتحدد وينضبط في بداءة البحث كما في سياقه وعقابيله، كما يلحف على تقصي محاورها الكبرى الحاسمة واكتشاف مايوحد بينها، ومايجعل منها أنساقاً متمايزة.

# . 2 .
# خاتمة باتجاه مفترق طرق

كان جهدنا، فيما سبق من فصول، قد انصب باتجاه الإواليات (الآليات) الكبرى والفاعلة، التي كمنت وراء عملية اختراق النص القرآني الحديثي، وضبطها، وصاغتها في أطرٍ احتمالية كبرى مفتوحة. وقد وجدنا أن ذلك تبلور بمجموعة من الأقنية التضايفيّة العلاقات والتي ركزنا على ستٍ منها. ومن النافل الإشارة إلى أن حصر تلك الأقنية بهذه الأخيرة ليس إلا من قبيل النمذجة للمسألة.

وماعدى ذلك، يمكن القول - دونما تحفظ - بأن هذه المسألة (عملية الاختراق) كانت أكثر وأوسع من أن نحصرها في الحدود المذكورة. وهذا الأمر يؤكّد عليه من موقعيْ موضوع بحثنا كليهما، وهما الواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة) والنص القرآني الحديثي.

ولقد حاولنا، في الفصول السابقة: أن نتبين الاتجاه أو ربما الميل الإرهاصي الأساسي، الذي هيمن، صراحة أو ضمناً، في المسار العام للعلاقة المعقدة والمركبة بين الواقع والنص القرآني الحديثي. فلاحظنا أنه (أي ذلك الميل) يكمن في إمكانية مفتوحة ومطردة لاختراق هذا النص من موقعين إثنين، كلاهما تمم الآخر، وأسهم في بلورته وتعميقه. الموقع الأول تمثل في ذلك الواقع متجلياً في الوضعية الاجتماعية المشخصة بمثابتها بؤرة انطلاق إيديولوجي ومعرفي تنصهر فيها وتتبلور الاتجاهات والاحتياجات والآفاق الرئيسة لمن جعل من تلك الإمكانية حالة متحققة بصيغة مااقتصادية أو سياسية أو إيديولوجية إلخ... ولابد من الإشارة، هنا، إلى أن هذه العملية انطوت لدى منجزيها على لحظة من الفعل الاستكشافي مورست، على نحو ما، حيال النص القرآني الحديثي. أما الموقع الآخر فتمثل في النص المذكور نفسه، بما انطوى عليه من بنية ذاتية متدفقة احتمالية عرضنا لها، في حينه.

وقد كانت محاولتنا تلك ضرورية، بإلحاح، من أجل إحاطة أولية بالمصائر الاجتماعية والتاريخية والتراثية الكبرى، التي واجهها النص القرآني الحديثي على أيدي «قرائه»، من مختلف الاتجاهات والمذاهب والفرق، التي أعلن ممثلوها والمتحدثون باسمها جميعاً انتماءهم له، على نحو من الأنحاء، ولكنْ بصيغة مصرّح بها دائماً. ولئن أولينا هذه المسألة أهمية مركزة، فلأنها تمثل مدخلاً أساسياً من مداخل أخرى محتملة إلى عملية البحث في المحاور الفكرية الأولى، بعد أن أنجزنا ـ في الجزء السابق من المشروع ـ البحث في الإسلام الباكر عبر معالمه الكبرى وعبر شخصية مؤسسه العظيم. ونود الإشارة إلى أن الخطوة الراهنة من البحث تكتسب أهمية خاصة، لأنها تأتي متقاطعة مع خطوتين أخريين، هما ماسبق أن طرحناه في الجزء السابق وماسنطرحه في الجزء اللاحق، أي السادس الذي سيتعلق بنشوء وتبلور المذاهب والفرق، ومن ثم بظهور «علم الكلام». وهي، إلى ذلك وفي ضوئه، ستسهم في تحديد الموقف من سؤالين اثنين ذويْ أهمية منهجية، أو في إثارته للحوار حول هذين الأخيرين، في الحقل الذي نحن فيه. السؤال الأول يتصل بالبنية النصية القرآنية الحديثية، أي بأحد الأوجه الكبرى من «موضوع البحث»، الذي نعالجه؛ في حين أن السؤال الآخر يتعلق بـ «النص الإسلامي» اللاحق، الذي أنجز في إطار التأكيد الدائم على انتمائه إلى «النص الأصلي ـ القرآني الحديثي»، أي الذي أنجز في ضوء عملية التجادل بين «**البنية**»، بنية النص المذكور، و «**القراءة**» أو القراءات المنتجة، هكذا، باسم تلك.

وعلى هذا النحو من النظر إلى المسألة، نكون قد عملنا على تكثيف مايطرحه ذينك السؤالان، مجتمعيْن، بصيغة واحدة، هي تلك التي تتصل بـ «النص المركب»، الذي يقدم نفسه على أنه الحصيلة الفكرية للتطور التاريخي الإسلامي ولمتنه ومقدماته.

وحري بنا أن نعود، على نحو مكثف، إلى عملية التجادل تلك المأتي عليها بين «البنية والقراءة». ذلك لأن المسألة المعنية في هذا البحث تنطلق منها وتنتهي إليها

نظرياً ومنهجياً. ويمكن القول بأن العلاقة بين البنية والقراءة لاتقوم ـ هنا ـ على طابع من التبعية، تبعية الثانية للأولى تخصيصاً، بحيث يتحدد حقل الثانية (القراءة) بالتحرك وفق ثوابت مطلقة مزعومة تنطوي عليها «البنية». إن مايمكن التحدث عنه، في هذا السياق، يتصل ـ أساساً ـ بعلاقة تضايفية (جدلية) بين الحدّين المذكورين. فإذا كان النص القرآني الحديثي يمثل واقعة مادية موضوعية وجدت قبل وجود «القراءات الإسلامية» المرتبطة بها، على نحو أو آخر، فإن النص المذكور مالإن دخل حيّز الفعل البشري الاجتماعي مؤثراً وفاعلاً، بطريقة أو بأخرى، حتى استُجرّ ليكون طرفاً ملزماً في عملية جديدة مطردة طرفها الآخر تمثل في الجهود القرائية المتجهة نحوه. فلقد راح أصحاب هذه الجهود من المفسرين والمؤولين والمجتهدين يُعملون أذهانهم في النص المذكور ليستنبطوا منه مايغطي احتياجاتهم الموضوعية والذاتية المستجدة، ومايمنحها مااعتُقد أنه شرعية نصية ضرورية. لقد أخذ أولئك يعيدون بناء النص القرآني الحديثي دلالياً، بحيث لم يعد مسوغاً النظر إليه بمثابة بنية مغلقة ومستقلة: إن استجرارها إلى ميدان التساؤلات والمساءلات والخصومات والصراعات، واستنطاقها بما يستجيب لهذه الأخيرة بأنحاء متناقضة ومتصارعة غالباً، قاد إلى تفجير مااعتُقد أنه مغلق في هذه البنية؛ وإن إقحامها بتلك التساؤلات والمساءلات والخصومات والصراعات انتزع منها استقلالها ومابدا أنه حيادها تجاه الأحداث سلباً وإيجاباً ومابينهما.

ويلاحظ أن عملية الاستجرار والاستنطاق والإقحام تلك المركّبة كانت (وماتزال) تتم من موقع التأسيس والتسويغ الشرعي لها، أي من موقع الحفاظ على «الشرعية النصية» لـ «القراءة أو القراءات» الإسلامية المطروحة هنا وهناك. ومع أن الأمر بدا (ويبدو) كأنه متصل ـ أساساً ـ باستنباط تلك الشرعية النصية لقراءة إسلامية أو أخرى من بنية النص القرآني الحديثي، إلا أنه كان دائماً محكوماً بفعل الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة المنتمي إليها، على سبيل التصريح أو على سبيل الإضمار. أما الكفاح الحثيث لاستنباط الشرعية المذكورة للقراءة المعنية

ولإظهارها والتأكيد عليها، فقد أتى في سياق ذلك ومن قبيل التسويغ الإيديولوجي (الديني) له.

ذلك لأنه، بمقتضى جدلية التواصل والتفاصل، ينبغي التحدث عن إحدى القراءات الإسلامية من موقع حاملها الاجتماعي، أساساً، ممثلاً بالوضعية الاجتماعية المشخصة المنتمية إليها، أي من موقع أنها تتحدد بهويتها الاجتماعية الخصوصية ومن ثم بانتمائها لما يصنع منها ماهي عليه، قبل أن تتحدد بما انتمى إلى حامل اجتماعي آخر ممثلاً بوضعية اجتماعية مشخصة أخرى؛ نعني بذلك، قبل أن تتحدد وتستمد شرائط وجودها المشخص من نص (قرآني حديثي) انتمى ـ تاريخياً واجتماعياً ـ إلى حامل اجتماعي آخر ممثلاً بوضعية اجتماعية مشخصة أخرى.

في ضوء ذلك، تفصح عن نفسها إشكالية معقدة ومركبة الأطراف هي التالية: الكلام القرآني الحديثي المنصَّص، والبنية الناجزة لفظاً، والقراءة أو القراءات الإسلامية المُنتِجة «باسم» هذه البنية.

**إن النص القرآني الحديثي يقف أمام حدّيْ البنية والقراءة**، بنيته هو بمثابتها سياقاً متحركاً ومُعاداً بناؤه على نحو مطرد من خارجه، وقراءة الفقيه المفسر أو المؤوّل أو المجتهد الذي ينتجها في حدود أفقه المعرفي واحتياجاته وإلزاماته الإيديولوجية (الدينية) والسوسيوثقافية، أي في حدود البحث الصريح المعلن أو الخفي المضمَّن عما يمنح قراءاته هذه «شرعية نصية» في تلك البنية من موقع عملية الإنتاج تلك.

وقد أجاب النص القرآني عن الإشكالية المعنية بأنحاء متعددة متنوعة، هي ـ أساساً ـ أنحاء من تعرض له من «القرّاء». أما الصيغ الكبرى، التي تبلورت فيها هذه الإجابة، فلعلها تتمثل بثلاث رئيسة: النظر إلى الإشكالية إياها من حيث هي حالة مفتوحة يتاح بمقتضاها لما لايُحصى من القراءات أن تنشأ وأن تكتسب «شرعية نصية»؛ والنظر إليها من حيث هي حالة مغلقة إلا بحدّ واحد وببعُد واحد تُدان بمقتضاها القراءات التي تنشأ خارجها أو بالضد منها؛ وأخيراً النظر إليها (أي

الإشكالية) بوصفها وضعية معلّقة بيد «من العنمْ والحسم عنده ـ الله».

ويمكن القول بأن تلك الصيغ الثلاث مثلت أنماطاً من الإجابات عن الإشكالية المذكورة انطلقت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انطلق منها «القرّاء»، قراء الأنماط المذكورة؛ وإن كان الأمر فيما يتصل بالصيغة الأخيرة أكثر تعقيداً وتركيباً.

بيد أننا وقد غدونا أمام تلك الحصيلة، نجد أنفسنا أمام **معضلة** «**الأصل**» و«**الفرع**» ـ ضمن ذلك النص المركب. فلقد درج الفكر الإسلامي عموماً وبصيغه الأكثر هيمنة، وفي نصّه المعلن تحديداً (ولنا أن نفهم تحت هذا النص، هنا، الفكر الإسلامي السنّي بصورة خاصة) **على** تصنيف عناصر هذا الأخير انطلاقاً من تصوره الوحيي للتاريخ. فبحسب ذلك، يأتي «الأصل» مجسداً بالقرآن «المنزل على محمد عن طريق الوحي» أولاً؛ ويأتي «الفرع» بعده، ثانياً، مجسداً بالسنة النبوية؛ وتأتي «التوابع»، ثالثاً، مجسدة بالمذاهب مرتبةً ومعتبرة وفق المنطلقات المتحدرة التي وضعتها لنفسها، ولكن من موقع الحلقتين السابقتين وفي ضوئهما وبتوجيه منهما. (وكما يلاحظ، فإننا ـ هنا ـ نوسّع النظر إلى المعضلة المذكورة، التي أتينا عليها في سياق آخر سابق).

إن المعضلة في ذلك تكمن في أن الفكر الإسلامي المعني (وهو الذي نظّر لها إسلامياً) لايرى في ذلك التدرج تتابعاً زمنياً خطّياً بين مجموعة من المراحل فحسب، بل هو ينظر إليه على أنه ـ بالدرجة الأولى ـ **تساقط من الأعلى الوحيي إلى الأدنى الزمني**، وتتابع زمني من هذا الأدنى إلى أدنى آخر. وهذا يعني، ضمن مايعنيه، أن يقع القرآن ـ بمصادره الإلهي المتمثل بـ «الكتاب المحفوظ» ـ في قمة الهرم؛ في حين أن النصوص والأعمال الأخرى ـ بما فيها السنة النبوية حديثاً ومسلكاً ـ تأتي فيما تبقى من بنية الهرم، ولكنْ بعد أن تكون قد سلكت خطاً زمنياً مستقيماً. وبذلك، يحافظ الأمر على نفسه بمثابته علاقة قائمة بين «أصل» و «فرع أو فروع»، بين زمن إلهي وزمن بشري. ومن ثم؛ فإن **حديثاً عن** «**نص مركب**»، **غير وارد هنا**؛

**ذلك لأن** إقراراً بمثل هذا الأمر من شأنه، إن حصل، أن **يطيح بتصور** «الأصل والفرع»، أي «الأصل» الثابت إطلاقاً وغير القابل للإختراق من موقع الفرع، و «الفرع» الذي تكمن علاقته بالأصل على النحو السلبي القائم على التلقي فحسب، بمعنى النقيض الأنطولوجي، وكذلك التابع له، في آن واحد.

على ذلك الطريق، نكون أمام المصادرة اللاهوتية الإسلامية التالية: **إذا كان القول، على صعيد الفرع، وارداً بـ «نص مركب»، نص على نص، فإن ذلك، على صعيد الأصل، غير وارد وغير محتمل أبداً**. لأن «الأصل» أصل في السابق واللاحق، كما في الراهن، غير متأثر بغيره أي بغير ذاته، ولكنْ مؤثر في غيره. ومن ثم ووفق المنطوق المنهجي المذكور، لم يعد مسوغاً أن يكون «الفرع» مصدر ذاته ولاخاتمة ذاته. ولما كان لهذا الأمر شأن منهجي مركزي وهام في العمل، الذي نقوم به راهناً، فإننا نجد من اللازم أن نأتي على المفاصل المنهجية في حقل العلاقة المذكورة، ممثلةً **بالأطروحات التالية**:

1 ـ لدى الحديث عن علاقة بين نصّين (القرآني الحديثي أو القرآني وحده من طرف والإسلامي اللاحق من طرف آخر)، لايمكن تغييب **الطرف الثالث** المجسَّد بـ «الواقع» أو «الوضعية الاجتماعية المشخصة». فهذه الأخيرة ذات حضور فاعل دائماً وعلى نحو من الأنحاء، سواء في القاع أم في السطح أم فيما بينهما، وسواء تجسدت بالبعد السوسيوثقافي أم الاقتصادي أم السياسي أم الإثني أم السيكولوجي إلخ.. فهما، من ثم، نصّان مخترقان اجتماعياً؛ مما لايسمح بالنظر إليهما على أنهما «بريئان» من الواقع المجتمعي «الملوث» بألف مشكلة ومشكلة.

2 ـ عند ذلك الطرف الثالث (الواقع) **يتقاطع** النصان، ليفصح كلاهما عن هُويته، أي ـ هنا ـ عن استقلاله النسبي والأساسي حيال الآخر. ذلك لأن استقلاله هذا يعني أنه هو ماهو عليه. فهو ـ من هنا وبهذا الاعتبار ـ ابن الواقع، واقعه. ولعل ذلك يجعلنا نتبين **سياقه الاجتماعي**، الذي هو ـ هنا ـ ذو **إحداثية عمودية**.

3 ـ إذا كان النصان، في الاعتبار السابق، يتقوّمان، ضمن مايتقوّمان به،

بإثبات الهوية والذاتية، أي بالتفاصل الماهوي فيما بينهما، فإنهما يتقومان، كذلك، بما يخترقهما مجتمعيْن، أي بما يحتق التواصل بينهما ويجعل منهما بنية واحدة بتجليات متعددة. في هذا المعطى، نضع يدنا على **السياق التاريخي** لكلا النصين، الذي هو هنا ذو **إحداثية أفقية**.

4 ـ إذا كان النص، في سياقه الاجتماعي، أي في إحداثيته العمودية، يهيكل **بنية مغلقة نسبياً تعبيراً عن أنه هو هو**، فإنه، في سياقه التاريخي، أي في إحداثيته الأفقية، يهيكل **بنية مفتوحة تعبيراً عن أنه هو مايتحدد ضمن** علاقته مع نص أو نصوص أخرى؛ مع الإشارة إلى أن القول ببنية مغلقة للنص، في سياقه الاجتماعي، هو نمط من التجريد النظري. ذلك لأن بنية نص مامتموضعة دائماً على نحو يجعل منها ذات علاقة مع غيرها، أي يجعل منها حالة مفتوحة. ومن ثم، فالاجتماعي يبرز تاريخياً والتاريخي اجتماعياً.

5 ـ عبر إنجاز النص ودخوله الزمن التالي على ولادته وتحوله إلى قوة فاعلة ـ على نحو ما ـ في عقول الناس وعواطفهم، في مرحلة معينة، يلاحظ أمر ذو أهمية خصوصية، على صعيده، «النص». ففي سياق عملية الإنجاز تلك، يبرز هذا الأخير بمثابته تجسيداً لبنية حية متحركة، تتقاطع فيها المواقف والمصالح والرغبات، أو تتضارب وتتصارع وربما تتداخل، أو تتوائم وتتواشج وتتعاطف، أو يحدث هذا كله بصيغ تعبر، كذلك، عن حيوية الواقع البشري وحركته ذاته، وعن قدرته على جعل النص ينخرط في حركته (أي الواقع)، وينشطر ويتشظى ويتقاطب انشطار وتشظي وتقاطب معطياته وتناقضاته وإشكالاته. وهذا يعني، ضمن مايعنيه، **أن النص يمثل شبكة مطردة النمو عمقاً وسطحاً من** المعاني والدلالات والإشارات والشفرات والرموز المباشرة والمتوسِّطة والخفية والمعلنة، والمباحة والعصيّة، التي تفصح عن نفسها وتتكلم بـ «لغة الرجال» المتموضعين اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً وأخلاقياً سيكولوجياً وغير ذلك. ههنا، يعلن النص عن **سياقه التراثي مجسَّداً في إحداثية لولبية دائرية** تغطي حقلاً أو حقولاً من المؤشرات ومما يترتب عليها من

منعكسات ومواقف تمس، بقدر أو بآخر، مصالح ومواقع واتجاهات معينة لمجموعات وفئات وطبقات اجتماعية ما.

6 ـ يتبنْين النص ويتبلور ضمن واقع الحال **المباشر والمحتمل** الممثَّل بشبكة مركّبة ومعقدة من المواقف والمصالح والاتجاهات والرغبات والآفاق؛ مما يبيح الحديث عن **أنماط متعددة من النصوص**، تستمد حضورها من موقعها في إطار الهيمنة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية أو الأخلاقية السيكولوجية، أو هذه كلها مجتمعةً بدرجة أو بأخرى؛ كما تستمد حضورها وفاعليتها من موقعها في إطار العلاقة المعقدة بين السلطة والجمهور، والجمهور والمثقفين، والسلطة والمثقفين بمختلف انشطاراتهم المحتملة (وكنا فيما سبق قد ذكرنا، من تلك الأنماط النصية، النص المعلن والنص الخفي والنص الغائب والنص المغيّب والنص الاحتمالي). وجدير بالإشارة إلى أن النص المهيمن **غالباً** مايفتقر إلى عناصر المجاز وماينطوي تحتها من التورية والتقية والترميز الحذر والاستعارة القسرية والإجمالية الفضفاضة والكناية المفتوحة وغيرها؛ مما يجعل منه نصاً **بسيطاً منبسطاً** تمثل بنيته السطحية (المباشرة) العنصر الحاسم فيه. أما النص المُهيمَن عليه فإنه **غالباً** مايعج بمثل تلك العناصر، باحثاً عبرها عما يجعل منه نصاً أو مشروع نص ذا حضور. وهذا يقوده إلى الخوض في عملية تبنْين معقدة ومركبة وصعبة، وأحياناً خطرة، تجعل منه نصاً **مركباً**، تمثل بنيته العميقة (غير المباشرة) العنصر الحاسم فيه.

7 ـ إذا كنا ـ في الأطروحة الأخيرة ـ قد نظرنا إلى «تركيبية» النص من موقعها السلبي في إطار مسألة **الهيمنة** المذكورة، فإننا ـ قبل قليل وفي موضع سابق من الفصول المأتي عليها ـ قد تناولنا «تركيبية» النص من موقع آخر، هو **التراكم النصّي التاريخي والتراثي**. وقد نلاحظ أنه، بفعل هذا التراكم، تنشأ نصوص على نصوص تُغيَّب فيها (في الأولى ـ أي المتأخرة زمنياً) هذه (الثانية ـ أي المتقدمة زمنياً)، وذلك في ضوء إعادة بناء هذه الأخيرة بنيوياً ووظيفياً من منطلق الواقع المستجد. وسوف يكون ـ من ثم وفي ضوء ذلك ـ في غاية التعقيد والوعورة أن

نكتشف النص السابق في النص اللاحق؛ مما يعني ضرورة استخدام كل الطرائق الممكنة للقيام بتفكيك (تحليل) هذا الأخير إلى عناصره وعلاقاته واحتمالاته، التي قد تنطوي على أنسجة متعددة، منها الأدبي والأسطوري والديني والجمالي والفكري والإثني والسحري والجنسي إلخ... وجدير بالقول بأن علاقة متشابكة ومتعددة الأوجه تقوم بين كلتا الحالتين من تركيبية النص، حالة الموقع السلبي من المبدعة وحالة التراكم النصي التاريخي والتراثي.

8 - بناء على ماتقدم وفي ضوئه: تبدو المصادرة الإسلامية حول «الأصل» و «الفرع أو الفروع» بمثابتها معضلة بحاجة إلى إعادة نظر.

**فكل نص يمثل، بمقتضى ذلك، «أصلاً»، بقدر مايمثل «فرعاً»**. أما أنه يمثل أصلاً، فبمعنى أنه يجسد لحظة قطْع مامع ماسبقه؛ ذلك لأنه: **من حيث الأساس،** يستمد مقومات وحوافز تبنْينه الكبرى من وضعيته الاجتماعية المشخصة؛ كما أنه يمتلك نسيج بنيته عبر الإمكانات والاحتمالات والآفاق المعرفية والإيديولوجية المتاحة، في نطاق هذه الوضعية. ولهذا، يصح النظر **إلى كل نص** على أنه **أصيل،** كائناً ماكانت صيغته ومستوياته وطاقاته وآفاقه. فـ «الأصالة»، هنا، هي ضبط منطقي اصطلاحي للنص في حدود انتماآته (تحدراته) الضرورية لعصره داخلاً وخارجاً، ولتاريخه ولتراثه؛ أي إنها، مرة أخرى هنا في هذا السياق، حاصل تحصيل للقول بأنه لاسبيل إلى التشكيك في أنه (أي النص) ينتمي لوضعية اجتماعية مشخصة ما.

ويمكن القول بأن من شأن ذلك أن يقود إلى إسقاط الوهم الأصولوي (السلفوي) القائم على الاعتقاد بأن نصوصاً إسلامية ماتالية على النص القرآني الحديثي ( في الفقه مثلاً) لاتمتلك مسوغاتها **الذاتية** (بمعنى الداخلية) إلا بالارتباط بهذا النص **أولاً وأساساً، أو أنها** تمثل الناطق الحقيقي الوحيد باسمه **ثانياً**. وإذا ماأقررنا هذا الوهم، فإننا - من طرف أول - نغدو عاجزين عن فهم أن اتجاهات أصولية ما راهنة هي - بأحد معانيها الكبرى - اتجاهات سياسية وسوسيوثقافية

تنتمي لمرحلتها، وتجيب ـ بطرائقها ـ على مشكلات وتساؤلات ترتد لهذه المرحلة؛ كما نفتقد ـــ من طرف آخر ـــ الأدوات المنهجية الضرورية، التي تهيء لإدراك جدلية المدلول والدال، التي تمثل إحدى أهم نتائج البحث العلمي، على صعيد علم الدلالة Semantik.

* * *

وإذاً وبعد أن ضبطنا المسألة على ذلك النحو، يصح القول بكون النص القرآني الحديثي أصلاً والفكر الإسلامي فرعاً، وذلك انطلاقاً من أن الأول انطوى على رصيد هائل من القضايا والمعضلات والمسائل والحوارات، التي قدمت ـــ في صيغها الإشكالية العمومية التي عرضنا لها في الفصول السابقة ـ مادة خصبة وحافزة لـ «الفكر الإسلامي»، أي للفكر الذي استمد شخصيته، أيضاً وليس أولاً، من إخضاعه ذلك الرصيد لعمليات واسعة وأحياناً عميقة من المساءلة والمحاورة والمواجهة والاجتهاد والتأويل والتقويل إلخ... أما التأسيس الابيستيمولوجي لذلك فيقوم على أن فكراً جديداً لايفصح عن نفسه إلا في سياق فكر آخر «قديم» سواء تم ذلك بصيغة السلب أو الإيجاب.

أما أن يمثل كل نص «فرعاً» ـ وهذا يبلور الوجه الآخر من جدلية الأصل والفرع ـــ فذلك يشير إلى أن عملية تبنْين نص ماتتم وفق جملة من الشرائط والإلزامات، التي تبرز منها **جدلية التواصل** مابين السابق واللاحق بتأكيدها على أن تلك العملية لاتتم من موقع صفر إطلاقي، لاتاريخي ولاتراثي؛ ذلك لأن مثل هذا «الصفر» لاوجود له، أساساً. ومن ثم، فإذا ماواجهنا نصاً ذا خصوصية فائقة، كالنص القرآني، فإن ماينبغي الانتباه له هو الحذر من انتزاعه من مهاده التاريخي والتراثي (وهذا مايؤكد عليه النص المذكور نفسه لفظاً إذ يعلن إنه أتى متمماً وليس قاطعاً). لأن من شأن ذلك إنْ حدث، أن نجعل من النص المعني بنية متعالية مطلقة، أي غير مشروطة، ومن ثم غير قابلة للفحص والفهم والبحث العقلي النقدي، وذلك اعتقاداً بأنها ـ في هذه الحال ـــ غير قابلة لاحتمال التموضع الاجتماعي

والتاريخي والتراثي.

وقد لاحظنا - في سياق معالجة سابقة ومن موقع آخر لهذه المسألة - أنه بمجرد أن يكون الحامل اللغوي للنص القرآني الحديثي ممثلاً باللغة العربية ذات التوغل التاريخي العميق، فإن تصور «الإعجاز القرآني» يغدو ذا طابع تاريخي وتراثي نسبي، ومشروط - في هذه الحال - بمستوى اللغة العربية وباللهجات المتحدرة عنها. وهذا من شأنه أن يسمح بضبط «أصلية - أصالة» الإعجاز المذكور عبر «عاديّته» المستمدة من حامله اللغوي؛ بغض النظر عن تجسداته المغْنمية. ومن ثم، فالتفرد والإعجاز من طرف والعادي والمألوف من طرف آخر، ينتظمان فيه على نحو متواشج متناغم طرداً مع عملية التشخص والتفحص في وضعيات اجتماعية مشخصة متعددة ومتنوعة تعُّددَ وتنوع السياقات التاريخية والاقتصادية والسوسيوثقافية والأخلاقية والإتنية، وغيرها.

ههنا وفي ضوء عملية التشخص والتخصص تلك، نكون قد شارفنا على الدخول في حقل من البحث لايُسلم قياده إلا لمن وضع يده على مداخل مشكلاته ومعضلاته وقضاياه، التي تُفضي إلى خصوصيته أو مايقرّب منها.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام مهمات البحث في الإرهاصات الأولى لـ «الفكر الإسلامي العربي» ممثلاً في المحاولات الفكرية الأولى، التي قادت إلى بناء فكري متعاظم عمقاً وسطحاً والتي ربما كان «أهل الرأي والنظر» أول تعبيراتها أو واحداً من تعبيراتها النقدية الأولى؛ كما نكون - من ثم - أمام مهمة البحث في المحاور الفكرية الكبرى، التي صاغت الأسس الأولية للفرق والمذاهب الكلامية «الإسلامية العربية» ومثّلت تمهيداً وربما كذلك تحايثاً للمنظومات الفلسفية والسوسيولوجية اللاحقة، وحافزاً محرضاً لظهور ظاهرات ذهنية متعددة، قد يكون التصوف في مقدمتها.

# الفهرس

**الموضوع** **الصفحة**